



CATOLICA
INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS

LISBOA

**LOS PRINCIPIOS DE CAUSALIDAD Y JUSTICIA EN DAVID HUME
COMO CONDICIÓN PARA LA SOBREVIVENCIA DE LA HUMANIDAD**

**Evaluación de la interpretación de Franz Hinkelammert
sobre el método de David Hume**

**Tesis presentada a la Universidade Católica Portuguesa
para obtener el grado de Maestría em Ciência Política e Relações Internacionais:
Segurança e Defesa**

Por

Luis Felipe Limarino Montalvan

Bajo la orientación del Prof. Doutor Hugo Chelo

Agradecimientos

A mis padres.

A mis hermanos.

A mis docentes.

A mis amigos.

A mi tierra, mi pueblo, mi cultura y mi historia

Resumen

Se expone la interpretación de Franz Hinkelammert y las posiciones afines a dicha interpretación entre la comunidad de investigadores especialistas en el pensamiento de David Hume.

La investigación consta de dos partes. En la primera se expone la interpretación que Franz Hinkelammert hace sobre *A Treatise of Human Nature* de David Hume. En la segunda se busca mostrar la correspondencia entre dicha interpretación y las posiciones o interpretaciones propias de la comunidad de especialistas en el pensamiento de David Hume en torno a dos ejes argumentativos: el principio de causalidad y el principio de justicia.

De ese modo se compara la correspondencia entre ambas interpretaciones para evaluar hasta qué punto es factible sostener la interpretación que Franz Hinkelammert hace sobre el método de pensamiento de David Hume como válido.

Número aproximado de palabras: 39950

Abstract

The research exposes the interpretation of Franz Hinkelammert and the positions related to this interpretation among the community of scholars specializing in the thought of David Hume.

The investigation consists of two parts. In the first one is exposed the interpretation that Franz Hinkelammert makes about *A Treatise of Human Nature* by David Hume. In the second one, it seeks to show the correspondence between this interpretation and the positions or interpretations proper to the community of specialists in the thought of David Hume around two axes: the principle of causality and the principle of justice.

In this way the correspondence between the two interpretations is compared to evaluate to what extent it is feasible to support Franz Hinkelammert's interpretation of David Hume's method of thought as valid.

<u>ÍNDICE</u>	<u>PÁGINA</u>
INTRODUCCIÓN: HINKELAMMERT, LECTOR DE HUME	1
I. PRIMERA PARTE: LA INTERPRETACION DE FRANZ HINKELAMMERT	
<u>1. Book I: Of the Understanding</u>	12
1.1. Conocer es experimentar el mundo	12
1.2. La causalidad solamente se conoce a partir de la experiencia	14
1.3. La causación se conoce por la experiencia de la repetición de conexiones: la inferencia de la mente	18
1.4. La inferencia sobre la totalidad de la experiencia	20
<u>2. Book II: Of the Passions</u>	28
2.1. El concepto de pasiones	28
2.2. La razón impotente	29
<u>3. Book III: Of Morals</u>	36

3.1. El punto de partida de la discusión sobre la moral en el tercer libro	36
3.2. Las impresiones distintivas del bien y del mal	39
3.3. La función de la razón al interior de las pasiones	42
3.4. La falacia de Hume	45
3.5. El concepto de justicia o la derivación de la ética	49
<u>4. Recuento. El método de la derivación de principios por imposibilidad fáctica.</u>	53

II. SEGUNDA PARTE: EVALUANDO LA INTERPRETACIÓN DE FRANZ HINKELAMMERT

<u>1. Desde el principio de causalidad hacia la reflexión trascendental</u>	59
1.1. La causalidad ‘tradicional’	61
1.2. La dialéctica implícita en el pensamiento de Hume	68
1.3. La reflexión trascendental	80

<u>2. Desde la reflexión trascendental hacia la derivación de la ética</u>	83
2.1. La derivación de la ética	84
2.1.1. Contra el formalismo ético burgués	84
2.2. La artificialidad de la justicia	90
2.2.1. Las reglas de la propiedad no son la justicia	90
 CONCLUSIÓN: LA CAUSALIDAD Y LA JUSTICIA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA VIDA HUMANA	 100
 BIBLIOGRAFÍA	 106

INTRODUCCIÓN:
HINKELAMMERT, LECTOR DE HUME

El trabajo sobre Hume es el que más me gusto hacer. Después de estudiarlo pensé que, a pesar de que Marx no descubrió a Hume, el método de Hume es un antecedente de Marx. Es un método que no ha sido bien interpretado, generalmente se lo tergiversa y se convierte a Hume en una especie de positivista, pero el no lo es. [...] Hume es el gran pensador. Hume es realmente un antecedente para el pensamiento marxista. Aunque Marx no lo haya leído, pero estaba en la cultura de su época.

F. Hinkelammert. *Teología profana y pensamiento crítico*. (Fernández; Silnik, 2012: 161)

Marx no entra en la problemática de los principios de imposibilidad y no ve su importancia. Posiblemente por eso no toma en cuenta el pensamiento de Hume. No desarrolla su concepto de otro mundo —el mundo que él llama comunismo— como un mundo imposible en relación al cual hay que desarrollar las posibilidades de este mundo, sino como un mundo por realizar. La historia del último siglo no deja dudas de que lo que Marx desarrolla como otro mundo es un mundo imposible. Por tanto, tiene que cambiar todo el enfoque de un mundo alternativo. Tenemos que renunciar a la idea imposible de abolición de las instituciones, enfocar el asunto en términos de una transformación de este mundo, por medio de una intervención sistemática en el sistema de propiedad y en el mercado. Una transformación que es necesaria para la supervivencia de la humanidad, amenazada visiblemente hoy por los peligros que produce la política del mercado total, impulsada por la estrategia de globalización.

F. Hinkelammert. *Teología profana y pensamiento crítico*. (Fernández; Silnik, 2012: 166)

I

El pensamiento político-social anglo-americano no resulta tan conocido en América Latina si lo comparamos con la tradición europea continental que, desde la tradición alemana, francesa e incluso italiana, ha impactado en mucha mayor medida en la academia. Pocas han sido las excepciones y una de ellas es Franz Hinkelammert¹ que desde hace más de cuatro décadas viene desarrollando su obra en diálogo crítico con tal pensamiento aunque, en particular, con aquél producido en Inglaterra. Las propuestas de pensadores contemporáneos desde Hayeck, Popper, Friedman, Keynes; la de los clásicos desde Hobbes, Locke, Smith y Hume, no le son desconocidas pues ha mantenido un diálogo crítico con los mismos a lo largo de su obra. Es un diálogo que no ha caído en el fácil expediente denunciatorio o simplemente apologético de la propia posición. Ha buscado, por el contrario, una evaluación crítica de tales pensadores desde un criterio epistémico fundado en el principio vida.²

1 Franz J. Hinkelammert nació en 1931 en Alemania. Su infancia y pubertad fue marcada por el ascenso del nazismo y la Segunda Guerra Mundial. Estudió economía en Friburgo, Hamburgo y Munster, donde obtuvo la licenciatura. Becado por la Universidad Libre de Berlín continuó sus estudios de doctorado en el Instituto de Europa Oriental. Dicho instituto fue creado para ser un *think tank* anti-comunista. Permaneció en el mismo como asistente de investigación hasta 1963. Allí pudo conocer en profundidad la teoría económica de Marx y la teoría económica neoclásica. En 1960 obtiene su Doctorado en Economía con la tesis “El desarrollo económico de la Unión Soviética”, en la cual desarrollo una crítica de la industrialización soviética. En 1963 llegó a Chile donde trabajó con la Fundación Konrad Adenauer. Debido al golpe de Estado de Pinochet en 1973 decide viajar a Centroamérica, Costa Rica, donde desde entonces actualmente reside. Ha escrito más de 40 libros. En palabras de Carlos Asselborn, la obra de Hinkelammert “no estará encadenada a unos dogmas ideológicos estáticos y simplificadores de la dinámica social. En sus entrevistas son reiterativas las referencias a los aportes de pensamientos que a los oídos de la progresía académica pueden resultar al menos sospechosos: el conservadurismo católico de su padre, el cruce entre teología y economía en pensadores a primera vista anti-marxistas, su formación en un centro anti-comunista, la crítica a la idealizaciones presentes en el capitalismo y el comunismo sin recaer en un tercerismo escapista, la recuperación de la teoría económica liberal en tanto que ésta aún está orientada hacia el ser humano, su crítica a la institucionalización pero profundamente vinculada a la crítica de las idealizaciones utópicas” (Asselborn, 2014: 44-45)

2 “Hinkelammert sostiene la prioridad de la vida como criterio primero y elemental de verdad y de racionalidad. Se trata de un criterio de alcance intersubjetivo, que encierra una comprensión del ser humano como una totalidad socio-natural, cuya supervivencia exige su integración con los demás hombres y con la naturaleza a través de la división social del trabajo y del metabolismo con el medio.” (Fernández; Silnik, 2012: 16)

Hinkelammert no considera a Hume para recuperarlo en cuanto Hume. En cambio, reflexiona la respuesta que Hume dio a los problemas de su tiempo para ver si puede encontrar respuestas a los problemas que Hinkelammert considera pertinentes hoy en día.³ Un ejemplo de ello lo tenemos en el ensayo que ha inspirado nuestra investigación, *El método de Hume y las falacias de la modernidad*, en el cual hace una lectura sobre el *Treatise of Human Nature* de David Hume.

Arriesgándonos a ser exagerados, probablemente se trate del único caso en el cual un pensador se acerque a David Hume para considerarlo como el padre de su propia tradición (materialismo histórico) cuando, más bien, es celebrado como una de los pensadores fundantes del pensamiento liberal: “El materialismo histórico es hijo legítimo de la teoría de Hume, aunque sea un padre ilegítimo.” (Hinkelammert, 2003: 209) Por ello “Hume es realmente un antecedente para el pensamiento marxista. Aunque Marx no lo haya leído, pero estaba en la cultura de su época.” Es también el único en hacer una crítica a Marx desde el principio de causalidad de Hume: “Marx no entra en la problemática de los principios de imposibilidad y no ve su importancia. Posiblemente por eso no toma en cuenta el pensamiento de Hume.” Por tanto, “La historia del último siglo no deja dudas de que lo que Marx desarrolla como otro mundo es un mundo imposible.”

Hume, para Hinkelammert, es necesario para criticar evaluativamente⁴ al materialismo

3 La intención de Hinkelammert es metodológica y por ello análoga a la que mantuvo en su crítica de Popper: En su libro, *Crítica de la Razón Utópica* dice (Citado por Vergara, 2016: 24) “El análisis [de Popper] es una crítica al pensamiento utópico llevado al nivel de una crítica a la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que, en última instancia, es metodológico y busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales. Popper es el primero que intentó tal crítica de lo utópico. Por eso hago toda la crítica a la razón utópica partiendo de Popper. Yo parto de la crítica que hace Popper y no de una crítica a Popper.”

4 Hinkelammert hace la crítica desde una concepción evaluativa, esto es considera lo criticado como algo de lo que se puede aprender y no como algo que se debe simplemente rechazar. Una alusión a tal actitud aparece en el libro *Conversaciones y entrevistas con Franz Hinkelammert (hasta 2001)* cuando dice que “la crítica de la ortodoxia soviética resultó más bien una crítica evaluativa en el sentido de Kant y no una crítica despreciativa (que transforma lo criticado en desechable), como la practicaba la ideología occidental de aquel tiempo. Siempre rechacé participar en esta crítica, que trata lo criticado como desechable” (Duque, 2001: 64) Asimismo, criticar, es decir, ejercer la crítica significa hacerlo desde una perspectiva determinada pues no toda perspectiva es crítica,

histórico, el neoliberalismo y, en general, todo proyecto histórico de sociedad que postule acercamientos empíricos sucesivos hacia concepciones ideales imposibles. Hinkelammert hace esa crítica desde el principio de imposibilidad⁵ que se basa, a su vez, en el principio de causalidad de Hume: “A los principios de imposibilidad subyace un principio de imposibilidad más general todavía, que se expresa como principio de causalidad y en relación al cual Hume desarrolla su método de la «inferencia de la mente». Aparece otro principio de imposibilidad: no hay efecto sin causa.” (Hinkelammert, 2007: 128)

Hume es también necesario para descubrir que toda acción humana es fragmentaria y que, por tanto, las circunstancias actuales requieren ya no un sistema fundado en un universalismo abstracto (socialismo como consecuencia de las leyes deterministas de la historia o capitalismo como consecuencia del fin de la historia) sino que requiere de una lógica plural, tanto para la constitución del Mercado como para el Estado. Esa convicción resulta también del quiebre producido en las ciencias naturales sobre la naturaleza última de la realidad (física cuántica y la teoría de la relatividad) y sobre la naturaleza última del ser humano (biología, genética, neurología). En el libro, *El mapa del emperador* Hinkelammert dice:

Desde David Hume aparece la convicción de que la acción humana es fragmentaria. Hume declara que el problema de la acción humana por aclarar no es el egoísmo en sentido moral, sino

así “Todo pensamiento, que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera.” (Hinkelammert, 2007: 182)

5 Un principio de imposibilidad se deriva a partir de un juicio sobre el conjunto de todos los hechos de una totalidad. Se los descubre mediante la actuación humana, esto es, *a posteriori*, mediante la experiencia. “Los tres principios de imposibilidad mencionados son: imposibilidad del perpetuum mobile, imposibilidad de velocidad de cuerpos más allá de un límite cuantitativo, imposibilidad de una acción con conocimiento perfecto. Son constituyentes de cualquier ciencia empírica y sin ellos esta ciencia resulta imposible. A la vez son definiciones de la ciencia empírica frente a la metafísica. Pero no hacen afirmaciones metafísicas.” (Hinkelammert, 2007: 126)

el carácter fragmentario de la acción que subyace a todos los actos humanos. Por eso, a toda acción humana subyace el desorden. El elemento por explicar es, por tanto, cómo es posible un orden, si toda acción humana es *a priori* fragmentaria. (Hinkelammert, 1996: 242)

Hume sirve también para dar cuenta de la objetividad de la realidad como una construcción subjetiva que nos permite vivir. En consecuencia, “Podemos sobrevivir en la medida que reconozcamos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad.” (Hinkelammert, 2014: 610) Se trata algo en lo que Hume estaría perfectamente de acuerdo⁶ pues tanto Hume como Hinkelammert sostienen que el modo como objetivamos la realidad es derivado a partir de una conclusión teórica, lo cual no significa que la realidad no exista. Se trata de un principio que opera como categoría del pensamiento y que, en cuanto tal, no es posible demostrar aunque se justifica por su utilidad.

Semejante conclusión (la objetividad del mundo) consiste en una *inferencia de la mente*, en el sentido de David Hume, no de una experiencia real. Se trata de una inferencia paralela a la inferencia del principio de causalidad. La objetividad del mundo es una categoría del pensamiento científico, no un resultado de la acción humana. (Hinkelammert, 2014: 611)

El principio de causalidad nos informa sobre el mundo pero la causalidad no es el mundo. Por el contrario, cuando suponemos que el mundo es tal y cómo es el principio de causalidad, confundimos el mundo, la realidad, con su representación. Y ello porque no podemos conocer la realidad tal y como es, solamente podemos inferir cómo funciona cuando la consideramos como una totalidad de la experiencia. El principio de causalidad es un artificio, en consecuencia,

⁶ Dorothy Coleman afirma en ese marco: “The question concerning the existence of the external world, Hume urged, cannot be «*Whether there be body or not?* That is a point, which we must take for granted in all our reasonings» [...] Hume, in short is not a sceptic about the existence of external world. He is a sceptic only about our ability to *know* this fact through causal inferences.” (Coleman, 1995: 255)

hacer presente su cualidad de artificio es hacer crítica de todos aquellos modelos que presuponen su aplicación como la varita mágica capaz producir acercamientos sucesivos a una realidad ideal imposible.

Con todo, Hinkelammert encuentra una debilidad en el pensamiento de Hume que le parece inaceptable dada la coherencia metodológica con la cual avanza todo su pensamiento en su obra más célebre, el *Treatise of Human Nature*, libro tercero, *On Morals*, en el cual establece que la condición para el establecimiento de la sociedad es la restricción de la pasión del interés mediante la estabilización de las relaciones de propiedad (lo cual es la justicia en sí en sus propios términos). Según Hinkelammert, Hume llega a una falacia inductiva en el siguiente pasaje.

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia. Aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres.⁷ (T 3.2.2.12)⁸ [Subrayados nuestros]

Afirmar que la justicia se agota en las relaciones de propiedad que en cuanto institución, históricamente determinada, es válida para todo tiempo y lugar es una falacia. Es decir, “Hume

7 “NO one can doubt, that the convention for the distinction of property, and for the stability of possession, is of all circumstances the most necessary to the establishment of human society, and that after the agreement for the fixing and observing of this rule, there remains little or nothing to be done towards settling a perfect harmony and concord. All the other passions, beside this of interest, are either easily restrain’d, or are not of such pernicious consequence, when indulg’d.”

8 “Vamos a citar al *Treatise* según la norma comunmente aceptado entre los especialistas: T /0/0/0/0. La letra mayuscula se refiere al *Treatise* para distinguirla de otras obras de Hume, por ejemplo A (*Abstract*); M (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*), etc. El primer número de la serie corresponde al número del libro (primero, segundo, tercero). El segundo número a la parte al interior de cada libro. El penúltimo número corresponde a las secciones. El último número a los párrafos.

anuncia una institución milagrosa, única y suficiente para todos los casos en todo el mundo y para el futuro. No hace una reflexión más sobre la condición humana” (Hinkelammert, 2013: 209) Es la falacia de Hume.

En vista de lo anterior, resulta evidente que el principio de causalidad de Hume atraviesa transversalmente el pensamiento de Hinkelammert. Pero lo hace con un propósito determinado: potenciar su crítica de la Modernidad. Esto es, la crítica de modelos teóricos y proyectos históricos que sostienen reflexiones sobre la condición humana desde la cual derivan soluciones absolutas y perfectas más allá de cualquier institución. Hinkelammert denomina a esa crítica la «falacia de la modernidad», es decir, una falacia que sostuvieron (y todavía sostienen) los dos modelos y proyectos históricos más influyentes de la modernidad: el socialismo y el capitalismo.

Por esta razón no podemos hablar únicamente de la falacia de Hume, sino también de la falacia del marxismo. Las dos son complementarias. Por un lado, la falacia de una sociedad de instituciones perfectas con su armonía automática, [se refiere al capitalismo] que concibe a las propias instituciones como el más allá de la condición humana. Por el otro lado, la sociedad perfecta, que prescinde de las propias instituciones [se refiere al socialismo] y que por eso también se concibe en el ámbito de lo no factible más allá de la condición humana. En su complementariedad no son más que la falacia de Hume o Marx. Presentan la falacia de la modernidad. Los extremos de la modernidad —sea el estalinismo, el fascismo o la actual estrategia de globalización, que posiblemente va a desembocar en algo todavía peor que los otros dos— se explican todos a partir de esta falacia y solamente a partir de ella. (Hinkelammert, 2013: 211)

Por ello creemos que la lectura que Hinkelammert hace sobre Hume merece ser considerada más detalladamente. En esta investigación que tienen entre sus manos hemos

buscado simplemente comprenderla, avanzando la validez de su propuesta al compararla con los estudios de otros investigadores especializados con el fin de descubrir si realmente lo que Hinkelammert dice sobre Hume tiene fundamento.

II

Para cumplir el propósito anteriormente expresado vamos a desplegar una exposición sobre la obra más reconocida de David Hume, *A Treatise of Human Nature*.⁹ La misma será considerada bajo una óptica particular que buscamos evaluar. Se trata de la interpretación que Franz Hinkelammert hace en un ensayo titulado *El método de Hume y las falacias de la modernidad*.¹⁰

¹¹ Nuestro objetivo es comprobar si tal interpretación tiene algún tipo de respaldo al interior de la comunidad de especialistas dedicados al pensamiento de David Hume. Esto es, buscaremos encontrar posiciones similares o afines a la interpretación hinkelarmiana para evaluar hasta qué punto es factible sostener dicha interpretación como válida. Para ello vamos a concentrarnos en torno a dos ejes de su interpretación:

1. La falacia de derivar una ética absoluta a partir de la “precaria” condición humana. Esto es, para Hinkelammert, Hume fundamenta¹² convincentemente la necesidad de las instituciones

9 Nos hemos servido de dos ediciones para ello. La primera es la mejor traducción, realizada por Felix Duque, que existe en lengua española. Cfr: Hume, David. 2005. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Tecnos. La segunda es la versión digitalizada del *Treatise of Human Nature* en su edición de 1739-1740 que se encuentra para consulta pública en el sitio web davidhume.org. Cfr: <http://davidhume.org/texts/thn.html>

10 Hinkelammert, Franz. 2003. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA p. 161-231

11 En ocasiones rebasaremos el ámbito estricto de estas dos obras ampliando nuestra argumentación desde otras obras de los mismos autores solamente para mejor entender a las primeras.

12 Por fundamentación vamos a entender el «pasaje» de un juicio de hecho hacia un juicio normativo o ético en un plano concreto. Dicho pasaje consiste en una operación lógica que no se agota en la deducción analítica sino que, incluyéndola, amplía la complejidad y los niveles de la inferencia al considerar los contenidos materiales de la vida: es una racionalidad dialéctica.

para la sobrevivencia del ser humano en sociedad pero al mismo tiempo introduce una falacia cuando afirma la propiedad mediante la “regla de la estabilidad de posesión” como la única institución capaz de encauzar eficazmente la naturaleza humana hacia el cumplimiento del bien común de una vez y para siempre. Se trata de una cuestión referida al principio de la justicia en el pensamiento de Hume.

2. El sostener que la ciencia no puede ni debe pronunciarse sobre la ética. Hinkelammert sostiene que la ciencia puede y debe pronunciarse sobre la ética y que ello está implícito en el pensamiento de Hume. La posición de Hinkelammert, en ese marco, presenta un doble aspecto: *a)* La célebre falacia naturalista que se basa en una interpretación fragmentaria de la obra de Hume; *b)* el paralelismo metodológico entre el principio de causalidad al cual Hume arriba mediante reflexiones trascendentales y que luego sirve como modelo para la producción metodológica del principio de la justicia.

En lo que sigue vamos a exponer, primero, la interpretación que Hinkelammert hace sobre Hume para luego mostrar como esas dos argumentaciones se corresponde con la de otros investigadores que, en mayor o menor medida, sostienen una línea argumentativa semejante.

I. PRIMERA PARTE:

LA INTERPRETACION DE FRANZ

HINKELAMMERT

1. Book I: Of the Understanding

1.1. Conocer es experimentar el mundo

Para Franz Hinkelammert el método que David Hume desarrolla en su obra de juventud, *A Treatise of Human Nature*, revoluciona la forma de conocer la realidad a partir de la experiencia. En sus propias palabras: “El método de David Hume implica toda una teoría del conocimiento que determina todo un vuelco del enfoque del conocimiento en la experiencia del mundo.” (Hinkelammert, 2013: 167)

Es decir, según ese método el conocimiento comienza en el mundo de las cosas que se presentan ante la conciencia. Lo real tiene presencia en la mente gracias a los sentidos, o dicho en lenguaje humeano, las percepciones son impresiones que dan origen a las ideas. La mente conoce la realidad mediante una experiencia que se inicia en las impresiones. La mente accede a la realidad mediante los sentidos que experimentan la realidad. Conocemos la realidad por experiencia y sabemos que así es porque nuestros sentidos así lo corroboran: “El hecho de que se trata de la realidad lo podemos únicamente comprobar por el hecho de que nuestra acción en la realidad nos permite vivir orientándonos por estas impresiones de la experiencia en nuestra mente.” (Hinkelammert, 2013: 168) Esas impresiones son llamadas por Hume impresiones primarias u originales. Si carecemos de ellas carecemos de todo conocimiento ya que no contamos con conocimientos innatos ni previos al nacimiento.

Lo anterior no significa que la mente sea pasiva, meramente receptiva. Por el contrario, la mente opera activamente. La mente reflexiona. Y reflexiona las impresiones que producen en la mente ideas que, después, son sujetas a nuevas reflexiones creando así, ideas de ideas.

En primer lugar, las ideas corresponden a impresiones primarias:

Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.¹³ (T 1.1.1.11)

Luego, las ideas tienen su origen en impresiones primarias, luego, estas ideas simples se combinan como ideas complejas mediante “alguna cualidad asociativa”:

Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas —como suelen hacerlo— si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra.¹⁴ (T 1.1.4.1)

Hume sostiene que las ideas se combinan, haciéndose ideas complejas, según “alguna cualidad asociativa”. Existe, pues, un principio de relación. Hume entiende que estamos ante un principio triple. Son las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad:

Cuando yo admitía que las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad son los principios de unión de ideas, sin examinar sus causas, hacía esto más por seguir mi primera máxima: que debemos en última instancia conformarnos con la experiencia, que por falta de algo especioso y plausible que pudiera haber presentado al respecto.¹⁵ (T 1.2.5.20)

13 “Ideas produce the images of themselves in new ideas; but as the first ideas are supposed to be derived from impressions, it still remains true, that all our simple ideas proceed either mediately or immediately, from their correspondent impressions.”

14 “Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou’d join them; and ’tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another.”

15 “When I receiv’d the relations of *resemblance*, *contiguity* and *causation*, as principles of union among ideas, without examining into their causes, ’twas more in prosecution of my first maxim, that we must in the end rest contented

Hume concluye que existen principios que relacionan las ideas. Son tres. Y resultan de la experiencia fenoménica de su aparición sobre la cual Hume cree que se puede decir poco. Su interés, en cambio, radica en examinar la naturaleza de dichas relaciones tal y como aparecen en la mente, es decir, tal y como las concebimos. Hume está buscando esclarecer el estatus epistémico-psicológico de tales principios. Los dos primeros (semejanza y contigüidad) son fáciles de explicar, no así el principio de causalidad. Veamos por qué.

1.2. La causalidad solamente se conoce a partir de la experiencia

Las ideas se unen según principios. Esos principios son semejanza, contigüidad y causalidad. Los dos primeros principios resultan fácilmente explicables pero no así la causalidad. La causalidad vincula un objeto con otro, un objeto presente con otro objeto que no está presente. Entonces, hablar de causalidad implica hablar del tiempo; de la sucesión de los objetos que aparecen. Y Hume se percata de ello:

En efecto, si una causa fue simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el suyo, y así sucesivamente, es claro que no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes.¹⁶ (T 1.3.2.7)

La causalidad no es una mera sucesión en el tiempo. De otro modo, por coherencia lógica, la sucesión sería inexistente. Hume insinúa, pues, que la mente reflexiona sobre algo que

with experience, than for want of something specious and plausible, which I might have display'd on that subject."

16 "For if one cause were co-temporary with its effect, and this effect with *its* effect, and so on, 'tis plain there wou'd be no such thing as succession, and all objects must be co-existent."

es posible solamente en la mente. Hinkelammert cree que “se juzga a partir de un efecto presente una causa que no está presente, o bien a partir de una causa presente un efecto que no está presente.” (Hinkelammert, 2013: 169) En ese marco, conviene preguntarse por el cómo puede la mente afirmar la causación como necesidad si es evidente que la causación no es una sucesión en el tiempo. Para hacer más clara la cuestión, podemos incluso formular la pregunta de otro modo, a saber, ¿cómo es posible que la mente presuponga que un objeto debe influir necesariamente sobre otro en el tiempo si la causa no es simultánea a su efecto ni está presente en el efecto mismo? Se trata del problema de la causalidad que Hume, a su manera, está poniendo en entredicho. Hinkelammert cree ver en el modo como Hume plantea la resolución de ese problema una reflexión trascendental.¹⁷

El argumento constituye un círculo. Contrapone a la realidad experimentada una realidad imaginaria para afirmar de vuelta la realidad experimentada como una realidad, que no existe por necesidad lógica demostrable por la razón, sino como característica de la realidad. Podemos hablar en relación con estas reflexiones de reflexiones trascendentales. (Hinkelammert, 2013: 171)

La respuesta de Hume comienza al introducir un concepto sobre la razón que la representaría como una razón puramente funcional y formal. A dicha razón o concepto de razón Hume le negaría la posibilidad de encontrar en sí misma las razones que le permitirían afirmar una conexión necesaria entre las entidades. Por un lado, afirma que el que haya una causa no es necesidad de la razón:

¹⁷ La reflexión trascendental es un concepto central en el pensamiento de Hinkelammert que vamos a desarrollar en la segunda parte de nuestra investigación. Por el momento, basta con decir que la significación de tal concepto está relacionada con el concepto de condición humana (Cfr. nota: 27)

Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Y, por consiguiente, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa.¹⁸ (T 1.3.3.3)

Esa razón puede imaginar instancias sin contradicción en los cuales no rige ese principio de causación “nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo” Por otro lado, Hume observa que aunque el principio de causación sostenga la validez para todos los casos, de un caso o varios de sucesión no se puede derivar su necesidad:

18 “We can never demonstrate the necessity of a cause to every new existence, or new modification of existence, without shewing at the same time the impossibility there is, that any thing can ever begin to exist without some productive principle; and where the latter proposition cannot be prov’d, we must despair of ever being able to prove the former. Now that the latter proposition is utterly incapable of a demonstrative proof, we may satisfy ourselves by considering, that as all distinct ideas are separable from each other, and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, ’twill be easy for us to conceive any object to be non-existent this moment, and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause or productive principle. The separation, therefore, of the idea of a cause from that of a beginning of existence, is plainly possible for the imagination; and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that it implies no contradiction nor absurdity; and is therefore incapable of being refuted by any reasoning from mere ideas; without which ’tis impossible to demonstrate the necessity of a cause.”

Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una.¹⁹ (T 1.3.6.3)

Hume niega a los juicios inductivos de dicha razón demostrativa toda validez. Es más, está mostrando como la razón tiene sus límites. Su capacidad es meramente analítica y no puede demostrar la conexión necesaria que, al parecer, ha mostrado hasta ahora no poder ser comprendida por un método basado en el análisis. Por tanto, la demostración de la conexión necesaria correspondería a otro ámbito. Y, habiendo mostrado Hume, que la razón no puede hacerlo quiere probar que es posible hacerlo a partir de la experiencia, esto es, la experiencia empírica de la realidad.

Según esto, la pregunta inmediata debería ser *cómo origina la experiencia tal principio*. Pero creo que será más conveniente subsumir dicha pregunta en esta otra: *¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unas a otros?* Este será el problema objeto de nuestra investigación. Y es posible que, en última instancia, se encuentre que la respuesta que demos sirva también para contestar aquella primera pregunta.²⁰ (T 1.3.3.9)

Vamos a ello, entonces.

19 "From the mere repetition of any past impression, even to infinity, there never will arise any new original idea, such as that of a necessary connexion; and the number of impressions has in this case no more effect than if we confin'd ourselves to one only."

20 "The next question, then, shou'd naturally be, *how experience gives rise to such a principle?* But as I find it will be more convenient to sink this question in the following, *Why we conclude, that such particular causes must necessarily have such particular effects, and why we form an inference from one to another?* we shall make that the subject of our future enquiry. 'Twill, perhaps, be found in the end, that the same answer will serve for both questions."

1.3. La causación se conoce por la experiencia de la repetición de conexiones: la inferencia de la mente

Para llevar a buen término su propósito Hume, “introduce una nueva forma de reflexión que no pertenece propiamente a la razón. Hume la llama «inferencia de la mente»²¹ pero también la identifica como una «determinación del pensamiento»²² que radica en el «alma»²³, que lleva al resultado de la afirmación de esta «conexión necesaria.» (Hinkelammert, 2013: 173) Se trata de una operación mental que sería capaz de afirmar la conexión necesaria de las sucesiones en el tiempo entre entidades distintas, algo que la razón no puede demostrar y que, en consecuencia, solamente se podría conocer por experiencia.

No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de las ideas que de ellos nos formamos. Una inferencia tal equivaldría a conocimiento,²⁴ e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concepción de algo diferente.²⁵ (T 1.3.6.1)

21 Para Hinkelammert la inferencia de la mente de Hume sería metodológicamente equivalente a una reflexión trascendental un concepto que, como ya dijimos, desarrollaremos en la segunda parte.

22 “If objects had not an uniform and regular conjunction with each other, we shou’d never arrive at any idea of cause and effect; and even after all, the necessity, which enters into that idea, is nothing but a determination of the mind to pass from one object to its usual attendant, and infer the existence of one from that of the other.” (T 2.3.1.4)

23 “The efficacy or energy of causes is neither plac’d in the causes themselves, nor in the deity, nor in the concurrence of these two principles; but belongs entirely to the soul, which considers the union of two or more objects in all past instances. ’Tis here that the real power of causes is plac’d, along with their connexion and necessity.” (T 1.3.14.23)

24 Hume divide el conocimiento según su grado de certeza. *Intuitive knowledge*, esto es, el conocimiento obtenido por intuición y *demonstrative knowledge*, el conocimiento obtenido por demostración. A este último pertenecen las relaciones de identidad, contigüidad y causalidad de las cuales solamente la causalidad puede proveer una base segura para el razonamiento más allá de las condiciones presentes. El sentido que Hume otorga a este término corresponde al primero, es decir, se trataría de una conocimiento no problemático.

25 “There is no object, which implies the existence of any other if we consider these objects in themselves, and never look beyond the ideas. which we form of them. Such an inference wou’d amount to knowledge, and wou’d imply the absolute contradiction and impossibility of conceiving any thing different.”

En consecuencia, dado que la razón no puede dar cuenta sobre la inferencia de la mente, solo por experiencia es posible afirmar que la conjunción constante es una conexión necesaria:

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor*. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.²⁶ (T 1.3.6.2)

La experiencia de eventos pasados y consecutivamente repetidos como una cadena de acontecimientos previsibles nos convence de que a una entidad determinada le seguirá otra puesto que así, por experiencia, lo sabemos. En el pasado hemos presenciado la necesaria

26 “Tis therefore by experience only, that we can infer the existence of one object from that of another. The nature of experience is this. We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard to them. Thus we remember to have seen that species of object we call *flame*, and to have felt that species of sensation we call *heat*. We likewise call to mind their constant conjunction in all past instances. Without any farther ceremony, we call the one *cause* and the other *effect*, and infer the existence of the one from that of the other. In all those instances, from which we learn the conjunction of particular causes and effects, both the causes and effects have been perceiv’d by the senses, and are remember’d: But in all cases, wherein we reason concerning them, there is only one perceiv’d or remember’d, and the other is supply’d in conformity to our past experience.”

relación de una entidad con otra. A la primera la llamamos causa y efecto de esa causa a la segunda. Hemos, pues, visto como una entidad, un objeto, aparece siempre junto a otro, en una conjunción que nuestra memoria nos recuerda constantemente.

Así, al avanzar en el tema hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la CONJUNCIÓN CONSTANTE. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos. Ahora podemos apreciar la ventaja de haber abandonado el estudio directo de esta relación de causalidad con el fin de descubrir la naturaleza de esa *conexión necesaria*, que constituye una parte tan esencial de aquella relación.²⁷ (T 1.3.6.3)

Habiendo mostrado que la razón no puede demostrar la relación de causalidad y que solamente la inferencia de la mente puede explicar tal relación Hume, a partir de aquí, comienza e explicarla en todas sus implicaciones y, al hacerlo da un paso metodológico importante.

1.4. La inferencia sobre la totalidad de la experiencia

Según Hinkelammert, para Hume a partir de este momento es evidente que la inferencia de la mente no es un juicio de la razón. Aparece como un juicio racional pero no de la razón analítica. En ese marco, Hinkelammert cree que...

27 "Thus in advancing we have insensibly discover'd a new relation betwixt cause and effect, when we least expected it, and were entirely employ'd upon another subject. This relation is their constant conjunction. Contiguity and succession are not sufficient to make us pronounce any two objects to be cause and effect, unless we perceive, that these two relations are preserv'd in several instances. We may now see the advantage of quitting the direct survey of this relation, in order to discover the nature of that *necessary connexion*, which makes so essential a part of it."

Hume contesta por una reflexión sobre la totalidad de la experiencia. Esta totalidad de la experiencia de Hume [...] Es el conjunto de todas las experiencias como un conjunto ordenado. El argumento de Hume se podría resumir así: la conjunción constante es la prueba de la experiencia de que la totalidad de la experiencia es ordenada por la conexión necesaria, que se puede expresar como el principio de causalidad. Efectivamente, no se trata de un argumento de la razón inductiva, sino de una inferencia hacia la totalidad de la experiencia. (Hinkelammert, 2013: 175)

Que para Hinkelammert “la conjunción constante [sea] la prueba de la experiencia de que la totalidad de la experiencia es ordenada por la conexión necesaria” que aparece como “una inferencia hacia la totalidad de la experiencia.”, es un argumento que él encuentra implícito en el pensamiento de Hume: “Este argumento que estamos imputando a Hume, en él está más bien insinuado sin ser completamente explicitado.” (Hinkelammert, 2013: 176) Hume estaría haciendo una reflexión sobre la totalidad lo cual, al aparecer de manera implícita, sería un indicio de la presencia de una dialéctica al interior de su método²⁸ dado que el paso a la conexión necesaria es un paso que no se explica sin la inferencia de la mente. Entonces...

La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a costumbre. Son, por tanto, la misma cosa.²⁹ (T 1.3.14.21)

28 La estructura dialéctica del pensamiento de Hume que Hinkelammert sugiere será desarrollada en la segunda parte de nuestra investigación.

29 “The necessary connexion betwixt causes and effects is the foundation of our inference from one to the other. The foundation of our inference is the transition arising from the accustom’d union. These are, therefore, the same.”

La conjunción constante experimentada produce solamente la costumbre, en cambio la determinación del pensamiento produce el juicio que pasa de la costumbre a la necesidad como conexión necesaria. Se trataría de una...

... inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esta es, pues, la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos. Y nos resultaría imposible hacernos la más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión.³⁰ (T 1.3.14.22)

Mostrada la naturaleza de la conexión necesaria Hume se dedicará a mostrar ahora la naturaleza del juicio de inferencia. Para ello nuestro filósofo desarrolla un argumento sobre la polarización entre azar y necesidad que solo puede ser válido si presupone una referencia a la totalidad de la experiencia. Dice Hume:

Es la conjunción constante de objetos, junto con la determinación de la mente, lo que constituye una necesidad física; y cuando se quita esto no queda otra cosa que el azar. Los objetos tienen que estar conectados entre sí, o no estarlo; la mente tiene que estar determinada a pasar de un objeto a otro, o no estarlo. De modo que es imposible admitir un término medio entre el azar y la necesidad absoluta.³¹ (T 1.3.14.33)

30 “propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant. This therefore is the essence of necessity. Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects; nor is it possible for us ever to form the most distant idea of it, consider’d as a quality in bodies. Either we have no idea of necessity, or necessity is nothing but that determination of the thought to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienc’d union.”

31 “’Tis the constant conjunction of objects, along with the determination of the mind, which constitutes a physical necessity: And the removal of these is the same thing with *chance*. As objects must either be conjoin’d or not, and as the mind must either be determin’d or not to pass from one object to another, ’tis impossible to

Que haya azar y no necesidad es posible y por ende las conexiones que no siguen a la necesidad son posibles también pero no en nuestra realidad. Esto es, podemos concebir una realidad, un mundo que no se rige por la relación de causalidad: un mundo en el cual las piedras se convierten en pan a voluntad, por ejemplo. Es un mundo imposible facticamente pero posible de ser concebido. Y sabemos que tal mundo no es nuestro mundo por la experiencia de la conjunción constante que nos muestra que para producir pan no basta con nuestra voluntad. Con todo, son lógicamente posibles y por ello, Hume, al tratar estas cuestiones está también insinuando un concepto de posibilidad:³²

De acuerdo con la doctrina precedente, no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como tampoco hay objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que no son causa de otro. Cualquier cosa puede producir cualquier otra. Creación aniquilación, movimiento, razón, volición: todas estas cosas pueden originarse unas de otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar. Esto no parecerá extraño si comparamos entre sí dos principios anteriormente explicados: *que la conjunción constante de objetos determina su causalidad; y que hablando propiamente no hay más objetos contrarios entre sí que existencia y no existencia*. Allí donde los objetos no son contrarios, nada les impide que tengan esa conjunción constante de que depende totalmente la relación de causa y efecto.³³ (T 1.3.15.1)

admit of any medium betwixt chance and an absolute necessity.”

32 Ver nota 34.

33 “ACCORDING to the precedent doctrine, there are no objects, which by the mere survey, without consulting experience, we can determine to be the causes of any other; and no objects, which we can certainly determine in the same manner not to be the causes. Any thing may produce any thing. Creation, annihilation, motion, reason, volition; all these may arise from one another, or from any other object we can imagine. Nor will this appear strange, if we compare two principles explain’d above, *that the constant conjunction of objects determines their causation, and that properly speaking, no objects are contrary to each other, but existence and non-existence*. Where objects are not contrary, nothing hinders them from having that constant conjunction, on which the relation of cause and effect totally depends.”

Aparecería así un concepto de posibilidad que también estaría implícito en el método de Hume. Hume se referiría a ello al hablar de “Creación aniquilación, movimiento, razón, volición: todas estas cosas pueden originarse unas de otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar.” Sabemos que dichas posibilidades son imposibles pero en cuanto “no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como tampoco hay objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que no son causa de otro.” Solo podemos afirmar su imposibilidad... por experiencia. Lo anterior lleva a Hinkelammert a realizar la siguiente afirmación: “Hume usa aquí un concepto de posibilidad, que se refiere exclusivamente a la contradicción de la razón. Todos estos mundos son mundos posibles, porque los podemos imaginar sin caer en ninguna contradicción con la razón.” (Hinkelammert, 2013: 178). Es más, para Hinkelammert, este concepto de posibilidad, tal como la estaría expresando Hume se asemejaría a lo que en el lenguaje científico contemporáneo se denomina como “posible en principio”³⁴:

34 Para los fines de esta investigación vamos a entender el concepto de imposibilidad a partir de aquello que Hinkelammert entiende por lo “posible en principio”, esto es: “El método de abstracción mediante el cual se deriva el mito de lo posible en principio, es descrito por Einstein en los siguientes términos: «Supongamos que un hombre que conduce un carrito en una calle horizontal deje de repente de empujarlo. Sabemos que el carrito recorrerá cierto trayecto antes de parar. Nos preguntamos: ¿sería posible aumentar este trayecto, y cómo? La experiencia diaria nos enseña que ello es posible y nos indica varias maneras de realizarlo: por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas y haciendo más liso el camino. *El carrito irá más lejos cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido sea el camino...* significa que se han disminuido las influencias externas. Se han aminorado los efectos de lo que se llama roce o fricción, tanto en las ruedas como en el camino... Un paso adelante más y habremos dado con la clave verdadera del problema. Para ello imaginemos *un camino perfectamente alisado y ruedas sin roce alguno*. En tal caso no habría causa que se opusiera al movimiento y *el carrito se movería eternamente*. A esta conclusión se ha llegado imaginando un experimento ideal que *jamás podrá verificarse*, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento» [Por ello] El método es el de una idealización de la empiría que se piensa en términos absolutamente perfectos, [...] Al objeto real se contrapone este mismo objeto en términos perfectamente funcionales, idealizándolo. De esta su idealización se deriva el espacio de lo posible como una aproximación a este objeto perfecto y absolutamente idealizado. [...] La construcción del método pasa por un progreso infinito que, en términos de un proceso infinito de abstracción, llega a la empiría idealizada en términos de la cual se formula la ley y que, en términos tecnológicos, lleva a una aproximación a esta empiría idealizada infinitamente lejana y que ni siquiera en un tiempo infinito se puede alcanzar. Luego; la experiencia idealizada es tal que aunque “jamás podrá verificarse”, hacia ella tiende la aproximación tecnológica que enfoca esta meta

El método de razonamiento antes seguido nos convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos *demonstrativos* que prueben que *casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que si la hemos tenido*. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario.³⁵ (T 1.3.6.5)

“Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario.”. Es “posible en principio”, es decir, es idealmente posible sería el argumento y la piedra de toque de las reflexiones trascendentales que Hume estaría abriendo por primera vez en la historia del pensamiento moderno de un modo novedoso con su método. Se trataría de una reflexión sobre el mundo posible aquí y ahora. Ese mundo posible resultaría de una derivación de otros mundos a los que previamente reconoceríamos, debido a nuestra experiencia, como imposibles (inalcanzables mediante una aproximación asintótica³⁶) pero que podrían servir como criterios

infinitamente lejana como una meta posible en principio, si bien imposible de hecho. Se trata de una meta infinitamente lejana e imposible de alcanzar, hacia la cual, sin embargo, se avanza. Pero como se avanza hacia algo inalcanzable, también este proceso técnico es de mala infinitud. Tales progresos infinitos se descubren en los siglos XVI y XVII, tanto en las ciencias naturales (Galileo Galilei) como en las ciencias sociales (Hobbes). Llegan a transformar íntegramente la percepción de la realidad al transformar todos los objetos en puntos de partida de progresos infinitos. Esta universalización de los progresos infinitos es la raíz de las ciencias empíricas, las cuales construyen alrededor del mundo real un mundo ideal resultante de un número indefinido de progresos infinitos. En función de los cuales son interpretados los objetos reales, tanto los del mundo macrofísico como los del microfísico, los del mundo macrosocial como los del mundo intrasubjetivo.” (Hinkelammert, 1984: 197-198) En resumen, decir que algo es “posible en principio” es sostener que algo puede suceder en términos ideales y funcionales sin interferencia de la contingencia de la realidad.

35 “Our foregoing method of reasoning will easily convince us, that there can be no *demonstrative* arguments to prove, *that those instances, of which we have had no experience, resemble those, of which we have had experience*. We can at least conceive a change in the course of nature; which sufficiently proves, that such a change is not absolutely impossible. To form a clear idea of any thing, is an undeniable argument for its possibility, and is alone a refutation of any pretended demonstration against it.”

36 La asíntota es una curva que tiende al encuentro con otra curva que no podrá encontrar nunca. Es un concepto intuitivo de la geometría en el que Hinkelammert se inspira para ilustrar la ilusión de querer hacer realidad un estado ideal lógicamente posible mediante aproximaciones sucesivas empíricamente imposibles. Hinkelammert (citado en Fernandez; Silnik, 2015) dice que “«Los que exigen que la realidad se aproxime a estas idealizaciones,

de orientación de la acción.

Ahora bien, Hinkelammert hace una observación sobre lo anterior. Hume habría construido, en apariencia, un “círculo autovalidante que no es necesariamente tautológico³⁷” (Hinkelammert, 2013: 181) Esto es, al experimentar la conjunción constante por experiencia nos damos cuenta que solamente podemos sostener dicha conjunción mediante la inferencia de la mente (que presupone hacer dicha inferencia en una totalidad: la totalidad de la experiencia). La validez de tal movimiento de la mente radicaría en el principio de causalidad que es el principio que se busca explicar pero el principio de causalidad solamente se explica recurriendo a la inferencia de la mente que no puede ser válida sin una totalidad presupuesta. ¿Se trataría, entonces, de una tautología en el argumento de Hume? Hinkelammert sostiene que si bien se trata de una tautología lógica, metodológicamente es útil en el siguiente sentido:

La inferencia lleva la conjunción constante experimentada al límite –se trata de una especie de cálculo del límite– de la conceptualización de la totalidad de la experiencia, que de esta manera adquiere el carácter de un concepto autovalidante, que se transforma en criterio de la propia realidad. Por tanto, se transforma en visión del mundo, basada en la ciencia. Como cualquier visión del mundo, no tiene justificación última. La pregunta solamente puede ser, si la sociedad humana puede existir con esa visión del mundo. Y ese es el criterio de verdad sobre este círculo autovalidante. Precisamente por esta razón, el círculo autovalidante no es tautológico. No hay

nunca sostienen que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero tienen que pronunciarse sobre la relación entre la realidad y su ideal, expresado por un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna, lo usual es describir esta relación como una aproximación asintótica infinita, un concepto tomado de la matemática. [...] Se habla de curvas asintóticas, cuando una curva se aproxima cada vez más a un valor fijo, sin alcanzarlo nunca completamente. Cada punto de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña. [...] Puede] decirse que la curva llega a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima, en el infinito.»“

37 Una tautología consiste en extraer una conclusión lógica que no se infiere o sigue de las premisas que la sostienen sino que se deriva de una afirmación que fue previamente introducida.

criterio de verdad referente a tautologías. (Hinkelammert, 2013: 181)

Pues bien, dicha visión de la realidad, aunque en el sentido moderno de la palabra sea científica, “no tiene justificación última” para Hinkelammert. Es una tautología pero es una tautología útil. Es un “artificio” en las palabras de Hume. “La pregunta solamente puede ser, si la sociedad humana puede existir con esa visión del mundo. Y ese es el criterio de verdad sobre este círculo autovalidante.” Una teoría social, para Hinkelammert, no es válida solamente por su coherencia lógica interna. Ello es necesario pero no es suficiente. Una teoría social es válida si es factible, esto es sí nos sirve para poder vivir apoyándonos en ella. Para Hinkelammert, Hume está exponiendo por primera vez el método moderno de las ciencias empíricas al establecer la causalidad como forma de pensar la realidad. Dicha causalidad, puede ser ampliada a todos los fenómenos de la realidad ya que, en efecto, podemos explicarlos todos desde la relación causa-efecto y aquel fenómeno que no pueden ser explicados es obviado por la conceptualización misma. Las teorías sociales presuponen una totalidad (aunque sea formulada en términos matemáticos y funcionalistas) dentro de la cual realizan hipótesis en torno a relaciones medio-fin (relaciones causales). Hume ya era consciente de ello en su tiempo aunque no imaginaba las futuras implicaciones del método que estaba haciendo explícito.

Sabemos que al adaptar medios a fines somos guiados por nuestra razón e intención, y también que no es de una manera ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia conservación, a obtener placer y evitar el dolor. Por consiguiente, cuando vemos en millones de casos que otras criaturas ejecutan acciones similares y las dirigen a fines similares, todos nuestros principios de razón y probabilidad nos llevan con fuerza invencible a creer en la

existencia de una causa similar.³⁸ (T 1.3.16.2)

La acción medio-fin es una aplicación de la relación causa-efecto. El mundo actual es el resultado de un proceso de transformación basado en un tipo de conocimiento fundado en la relación causal que a su turno se basa en la inferencia de la mente que presupone una totalidad. Para Hinkelammert, Hume fue el primero en hacerlo explícito en su formulación. Hume fue el precursor de una visión de la realidad que hoy se ha hecho sentido común.

2. Book II: Of the Passions

2.1. El concepto de pasiones

En este segundo libro Hume reflexiona sobre la función de las emociones y sentimientos, que él agrupa bajo el término pasiones, y su preponderancia en la naturaleza humana. Para Hinkelammert, este libro sería una transición entre el primer y tercer libro ya que Hume estaría antes que nada interesado en la construcción de un principio del conocimiento (el principio de causalidad) desde el cual pueda derivar un principio de convivencia o ético (el principio de justicia). Las pasiones se basan en impresiones originales, pero la mente las transforma por reflexión. En cierto modo, las impresiones de reflexión (no todas) son pasiones.

Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen todas las

38 “WE are conscious, that we ourselves, in adapting means to ends, are guided by reason and design, and that ’tis not ignorantly nor casually we perform those actions, which tend to self-preservation, to the obtaining pleasure, and avoiding pain. When therefore we see other creatures, in millions of instances, perform like actions, and direct them to like ends, all our principles of reason and probability carry us with an invincible force to believe the existence of a like cause.”

impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas.³⁹ (T 2.1.1.1)

Las pasiones no son pasivas sino activas. Reaccionan por reflexión a las impresiones originales. Tienen un sentido, un propósito que mueve a la voluntad.

Por tanto, deberemos distinguir entre la causa y el objeto de estas pasiones, esto es, entre la idea que las excita, y aquello a que dirigen su atención una vez excitadas.⁴⁰ (T 2.1.2.4)

Las pasiones se vuelcan reflexivamente sobre las impresiones y por ello tienen un objeto que es un proyecto. Reaccionan a dolores y placeres evadiendo dolores e impulsando placeres. Su papel activo es evidente desde el primer momento para Hume.

2.2. La razón impotente

Teniendo presente esta fuerza activa de las pasiones Hume sostiene ahora que la razón no puede oponerse a las pasiones. Las pasiones tienen la fuerza, la capacidad de impulsar a la acción. La razón, en cambio, es una razón impotente luego solamente puede servir a las pasiones como un cochero obediente a su patrón que le manda ir a dónde le place pues “es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella.” (T. 2.3.3.3) Nada manda sobre las pasiones sino ellas mismas por tanto la razón es débil ante ellas. Es más, es su “sierva”. Que la razón sea sierva de las pasiones es una posición que Hume desarrolla en

39 “Secondary, or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea. Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily pains and pleasures: Of the second are the passions, and other emotions resembling them.”

40 “WE must, therefore, make a distinction betwixt the cause and the object of these passions; betwixt that idea, which excites them, and that to which they direct their view, when excited.”

términos muy categóricos:

Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior. [...] A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad.⁴¹ (T 2.3.3.1)

Y Hume ratifica su posición recalcando que la razón se ejerce en otro reino distinto de la voluntad. El reino de las ideas no es el reino de las acciones “la demostración y la volición parecen por ello destruirse mutuamente por completo.” (T 2.3.3.2) Así es la vida en el reino de las pasiones.

El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información. Creo que difícilmente podrá afirmarse que la primera especie de razonamiento es por sí sola causa de una acción. Dado que su ámbito apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad, la demostración y la volición parecen por ello destruirse mutuamente por completo.⁴² (T 2.3.3.2)

41 “Every rational creature, ’tis said, is oblig’d to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, ’till it be entirely subdu’d, or at least brought to a conformity with that superior principle. [...] In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove *first*, that reason alone can never be a motive to any action of the will; and *secondly*, that it can never oppose passion in the direction of the will.”

42 “THE understanding exerts itself after two different ways, as it judges from demonstration or probability; as it regards the abstract relations of our ideas, or those relations of objects, of which experience only gives us information. I believe it scarce will be asserted, that the first species of reasoning alone is ever the cause of any

Es el reino de las pasiones. Y los reinos en el tiempo de Hume se yerguen sobre los hombros de esclavos. Así, el célebre ‘slave passage’ parece una metáfora inspirada en esa realidad ya que para Hume, las pasiones son el poder real que domina en la naturaleza humana. La razón, en cambio, simplemente es la sierva de las pasiones cuando éstas la capturan, la poseen y la someten.

Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas. Como esta opinión puede parecer algo inusual, puede que no esté de más confirmarla mediante algunas otras consideraciones.⁴³ (T 2.3.3.4)

Hume está diferenciándose del racionalismo de su época que sostenía que la ética tiene, y sólo puede tener, sus fundamentos en principios racionales. Y quiere hacerlo radicalmente haciendo explícita su posición política “No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón.” Y lo es de una manera tan determinante que recurre a la figura del amo y el esclavo. Y sin embargo, Hume no sostiene que la razón sea inútil del todo. Por el contrario, las pasiones son torpes y miopes en cuanto a su capacidad de alcanzar los objetos de deseo que las mueven. La razón, en cambio, opera mejor en ese aspecto. En efecto, Hume concibe a la razón como una razón instrumental (basada en la

action. As its proper province is the world of ideas, and as the will always places us in that of realities, demonstration and volition seem, upon that account, to be totally remov'd, from each other.”

43 “Thus it appears, that the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call'd so in an improper sense. We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them. As this opinion may appear somewhat extraordinary, it may not be improper to confirm it by some other considerations.”

relación medio-fin) y por ello, intrínsecamente capaz de poder definir con claridad el curso de las acciones requeridas para alcanzar el objeto del deseo. Es decir, la razón puede «iluminar» el curso de las acciones de las pasiones pero no puede dirigirlas. Ellas se dirigen solas. Y se auto-dirigen por la perspectiva de dolor o placer.

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación. Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer:⁴⁴ (T 2.3.3.3)

En consecuencia, nos movemos en la realidad porque somos apasionados, esto es, perseguimos algo que previamente nuestras pasiones identificaron como objeto de deseo. El saber cómo movernos corresponde a la razón en cuanto relación causa-efecto pero el motivo corresponde a las pasiones afectadas por los objetos. No es la razón quien sufre la realidad sino las emociones que se guían por la relación placer-dolor aunque para lograr la satisfacción de su deseo sean “iluminadas” por la relación causa-efecto.

44 “’Tis obvious, that when we have the prospect of pain or pleasure from any object, we feel a consequent emotion of aversion or propensity, and are carry’d to avoid or embrace what will give us this uneasiness or satisfaction. ’Tis also obvious, that this emotion rests not here, but making us cast our view on every side, comprehends whatever objects are connected with its original one by the relation of cause and effect. Here then reasoning takes place to discover this relation; and according as our reasoning varies, our actions receive a subsequent variation. But ’tis evident in this case, that the impulse arises not from reason, but is only directed by it. ’Tis from the prospect of pain or pleasure that the aversion or propensity arises towards any object:”

Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, [...] la razón no tiene influencia originaria alguna, [...] el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio.⁴⁵ (T 2.3.3.4)

Teniendo presente que solamente una pasión puede oponerse a otra pasión Hume comienza a desarrollar ese “principio opuesto a nuestra pasión”: es la moral que aparece en el tercer libro del *Treatise*. Es una moral que no tiene su origen en la razón si bien se produce en complicidad con ella. Ahora bien, ¿qué significa que “en un sentido impropio”, la razón se oponga a la pasión? Hume explicaría esa oposición extensamente en la siguiente cita.

Lo que puede suceder en un primer momento con este asunto es que, como nada puede ser contrario a la verdad o razón sino aquello que tiene una referencia con ella, y como sólo los juicios de nuestro entendimiento tienen esta referencia, deberá seguirse que las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que *acompañadas* de algún juicio u opinión. De acuerdo con este principio, que es tan obvio y natural, solamente en dos sentidos puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo.⁴⁶

45 “Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse; [...] But if reason has no original influence, [...] the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call’d so in an improper sense.”

46 “WHAT may at first occur on this head, is, that as nothing can be contrary to truth or reason, except what has a reference to it, and as the judgments of our understanding only have this reference, it must follow, that passions can be contrary to reason only so far as they are *accompany’d* with some judgment or opinion. According

Según Hinkelammert, en un primer momento Hume habría vaciado (es decir la habría despojado de cualquier significación) la razón al reducirla a ser esclava de las pasiones. En un segundo momento, sin embargo, Hume atenúa tal posición al ubicar la función de la razón al interior de las pasiones, en oposición y no solamente en subordinación. “Se trata de la función de iluminación de las pasiones, que la razón tiene que cumplir. En esta función, la razón sigue siendo razón causa-efecto en el sentido más estricto.” (Hinkelammert, 2013: 188) Las pasiones, pues, miran a la razón como quien mira a un espejo opuesto a uno mismo y al hacerlo se conocen. En ese sentido, serían dos las formas según las cuales las pasiones serían *irrazonables* (es decir opuestas a la razón): *a)* al estar basadas en juicios u opiniones falsos que se toman por verdaderos “cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen.” (T 2.3.3.6) y *b)* “cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos.” (*Idem.*) Por tanto, una pasión que no “está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin,” (*Idem.*) no puede ser considerada como opuesta a la razón: “No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo.” (*Idem.*)

Ahora bien, habiendo mostrado la oposición entre razón y pasiones Hume recalca una

to this principle, which is so obvious and natural, 'tis only in two senses, that any affection can be call'd unreasonable. First, When a passion, such as hope or fear, grief or joy, despair or security, is founded on the supposition of the existence of objects, which really do not exist. Secondly, When in exerting any passion in action, we chuse means insufficient for the design'd end, and deceive ourselves in our judgment of causes and effects. Where a passion is neither founded on false suppositions, nor chuses means insufficient for the end, the understanding can neither justify nor condemn it. 'Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger.”

vez más el papel principal de las pasiones para conocer el mundo.

Y no hay nada más cierto que el hecho de que no es una relación de ideas lo que nos infunde esa preocupación, sino nuestras impresiones y sentimientos, sin los cuales todas las cosas de la naturaleza resultan totalmente indiferentes y son incapaces de afectarnos en lo más mínimo.⁴⁷

(T 3.2.2.20)

Habiendo expuesto el papel de las pasiones Hume prepara la transición hacia un campo en el que está realmente interesado desde el comienzo de sus investigaciones. Es la discusión sobre la moral desarrollada en el tercer libro en el cual Hume nos introduce en la parte primera, *De la virtud y el vicio en general* (PART ONE. *Of virtue and vice in general*), sección uno, *Las distinciones morales no se derivan de un sentimiento moral* (SECTION ONE. *Moral distinctions not derived from reason.*), para dejar asentado que la función de la razón es la de prever el desenlace de las acciones de las pasiones. La razón muestra a dónde se dirigen las pasiones aunque no puede dirigir las.

De ese modo Hume, de ahora en adelante, se dedicará a mostrar que la moral no está en los objetos en sí mismos aunque es posible descubrirla en la realidad a través de la inferencia de la mente. Para ello recurrirá ahora a la razón, que puede ser indiferente pero que también puede iluminar a las pasiones.

47 “and nothing can be more certain, than that it is not any relation of ideas, which gives us this concern, but our impressions and sentiments, without which every thing in nature is perfectly indifferent to us; and can never in the least affect us.”

3. Book III: Of Morals

3.1. El punto de partida de la discusión sobre la moral

Hume comienza su discurso al abordar la cuestión de modo análogo a como había concebido las pasiones a partir de dolor y placer concibiendo ahora los sentimientos morales a partir de malestar y placer frente a la acción inmoral:

Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento.⁴⁸ (T 3.1.1.26)

Hume hace una distinción que luego desarrollara más adelante: malestar y placer no deciden sobre vicio y virtud. Al respecto, Hinkelammert dice: “Aunque virtud y vicio aparecen vinculados con malestar y placer, no deciden malestar y placer sobre virtud y vicio. Virtud y vicio siguen siendo criterios sobre malestar y placer que sentimos frente a virtud y vicio.” (Hinkelammert, 2013: 190) Eso significaría para Hume que ni la virtud ni el vicio están en los objetos y sin embargo Hume sospecha que es posible encontrarlos con la ayuda de la razón. Y para ello contempla dos exigencias a observar metodológicamente. La primera, respecto a los deberes y obligaciones a encontrar: “La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos” (T.3.1.1.25) La segunda, sobre la moralidad: ésta no consiste “en ninguna cuestión de hecho (*Matter of fact*) que pueda ser descubierta por el entendimiento” (T.3.1.1.26) Entonces, la moralidad no está en los hechos pero debemos encontrarla. ¿Cómo? Hume nos muestra el

48 “Nothing can be more real, or concern us more, than our own sentiments of pleasure and uneasiness; and if these be favourable to virtue, and unfavourable to vice, no more can be requisite to the regulation of our conduct and behaviour.”

camino.

Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto.⁴⁹ (T 3.1.1.26)

Por tanto, Hume estaría afirmando que la moralidad no está en los hechos sino en uno mismo. Es más, el célebre *Is-ought passage* que a continuación expone ratificaría esa afirmación:

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es y no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y

49 “Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call *vice*. In which-ever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflection into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but ’tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object.”

explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.⁵⁰ (T 3.1.1.27)

La interpretación positivista que ha sido la interpretación más socorrida adjudica a este pasaje el argumento de que no se pueden derivar juicios de valores a partir de juicios de hecho. Sería la *Guillotina de Hume* o la *Ley de Hume*.⁵¹ No así para Hinkelammert. Él considera que el argumento expuesto por Hume es un paso intermedio a otra posición que Hume desarrolla en el tercer libro de manera coherente con la línea argumentativa que ha venido desarrollando hasta ahora. El *Is-ought passage* sería, en esa lectura, una posición que Hume contestaría en su tercer libro. La cita que viene a continuación apoyaría la interpretación hinkelarmiana.

El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero

50 "I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason."

51 La *Hume's guillotine* o la *Hume's law* no son más que denominaciones alternativas para referirse a la significación del *Is-ought passage* en un sentido positivista según el cual Hume habría encontrado una diferencia insalvable entre afirmaciones sobre hechos (lo que *es*) y afirmaciones prescriptivas (sobre lo que *debe* ser).

no puede nunca producirlos. Este argumento merece tenerse en cuenta, ya que, en mi opinión, resulta totalmente concluyente.⁵² (T 3.1.1.25) [Subrayados nuestros]

Hume permanece en su posición anterior: “He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto.” (T 3.1.01.26) pero la complejiza: la moral no está en los objetos ni la razón la puede discernir, menos aún prescribirla aunque la moralidad está en la realidad y la razón puede encontrarla al iluminar a las pasiones en dicha búsqueda (el paralelo metodológico con el argumento del principio de causalidad del primer libro es notable). La razón, por sí sola y cuando se enfrenta al mundo es indiferente y por ello no puede encontrar la moral en la realidad; las pasiones, en cambio, sí, aunque “iluminadas” por la razón. Por tanto, que la moral sean simples juicios de valor que no tienen nada que ver con juicios de hecho (según la interpretación positivista de Hume) es una posición en apariencia coherente con el argumento del *Is-ought passage* pero solamente cuando se lo aísla de su contexto metodológico y de la línea discursiva que Hume empieza en el tercer libro.⁵³

3.2. Las impresiones distintivas del bien y del mal

Una vez más y fiel a su método expositivo Hume empieza por las impresiones.

52 “Their want of a sufficient degree of reason may hinder them from perceiving the duties and obligations of morality, but can never hinder these duties from existing; since they must antecedently exist, in order to their being perceiv’d. Reason must find them, and can never produce them. This argument deserves to be weigh’d, as being, in my opinion, entirely decisive.”

53 La interpretación del pensamiento de Hume en cuanto un todo es también la posición de Norman Kemp Smith *cfr.* Kemp Smith, Norman. 2005. *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines.* London: Palgrave Macmillan y también de Barry Stroud. *Cfr.* Stroud, Barry. 1977. *Hume.* London-New York: Routledge

Ahora bien, dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un *particular* dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiado o censurable. ¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud.⁵⁴ (T 3.1.2.3)

Placer y dolor es algo que se siente. Quien siente es alguien, un sujeto, en este caso, el ser humano. El dolor o el placer es algo propio de la naturaleza humana. Hume, pues, está interesado en la naturaleza del ser humano y en por qué la virtud y el vicio le producen placer y dolor. Para ello entra en el campo de la moral, esto es, debe explicar la realidad desde una perspectiva social referida al principio de organización central de la misma.⁵⁵ Tal principio de organización no puede sino ser un principio de justicia. Justicia que, en sus términos, tiene que ver con las relaciones de propiedad. La propiedad en Hume es un principio organizativo de la sociedad.

Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La

54 “Now since the distinguishing impressions, by which moral good or evil is known, are nothing but *particular* pains or pleasures; it follows, that in all enquiries concerning these moral distinctions, it will be sufficient to shew the principles, which make us feel a satisfaction or uneasiness from the survey of any character, in order to satisfy us why the character is laudable or blameable. An action, or sentiment, or character is virtuous or vicious; why? because its view causes a pleasure or uneasiness of a particular kind. In giving a reason, therefore, for the pleasure or uneasiness, we sufficiently explain the vice or virtue.”

55 Cfr. Kolin, Andrew. 1992. *The ethical foundations of Hume's theory of politics*. New York: Peter Lang. También: Danford, John W. 1990. *David Hume and the problem of reason. Recovering the human sciences*. (s.l.): Wale University

segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos prive de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de ésta.⁵⁶

(T 3.2.2.7)

Hume se da cuenta de un problema. El ser humano, por naturaleza, quiere poseerlo todo pues está poseído por un deseo. Ese deseo es la pasión del interés que se torna el gran problema para la estabilidad de la sociedad cuando no se lo restringe. Ahora bien, determinar la mejor manera de restringirlo es la tarea de la justicia según Hume. Por ello, acto seguido, comienza por considerar analíticamente las relaciones de propiedad. Y así comprende que el ser humano posee tres tipos de bienes pero solamente uno de ellos puede ser objeto de rapiña y todos, en general, son objeto del deseo que mueve a la voluntad desde sus fundamentos. Poner una solución a ese problema es el objetivo de Hume.

Aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres. La *vanidad* debe ser considerada más bien como una pasión social, y como vínculo de unión entre los hombres. La *piedad* y el *amor* deben ser vistas del mismo modo. La *envidia* y la *venganza*, aunque perniciosas, aparecen sólo a intervalos y son dirigidas contra

56 “There are three different species of goods, which we are possess’d of; the internal satisfaction of our mind, the external advantages of our body, and the enjoyment of such possessions as we have acquir’d by our industry and good fortune. We are perfectly secure in the enjoyment of the first. The second may be ravish’d from us, but can be of no advantage to him who deprives us of them. The last only are both expos’d to the violence of others, and may be transferr’d without suffering any loss or alteration; while at the same time, there is not a sufficient quantity of them to supply every one’s desires and necessities. As the improvement, therefore, of these goods is the chief advantage of society, so the *instability* of their possession, along with their *scarcity*, is the chief impediment.”

personas particulares consideradas como nuestros *superiores y enemigos*. Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad⁴³⁰. Apenas si existe una persona que no esté movida por *esa* pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión.⁵⁷ (T 3.2.2.12)

La pasión del interés es una pasión “irrazonable”,⁵⁸ es decir, una pasión que librada a su deseo no alcanza la meta que persigue pues se contradice a sí misma cuando no tiene restricciones. En consecuencia, es necesario emplear a la razón.

3.3. La función de la razón al interior de las pasiones

En vista de lo anterior, Hume considera que es necesario retomar la oposición entre pasiones y razón en la cual, como habíamos visto más arriba, la razón *ilumina* a las pasiones y las

57 “All the other passions, beside this of interest, are either easily restrain’d, or are not of such pernicious consequence, when indulg’d. *Vanity* is rather to be esteem’d a social passion, and a bond of union among men. *Pity* and *love* are to be consider’d in the same light. And as to *envy* and *revenge*, tho’ pernicious, they operate only by intervals, and are directed against particular persons, whom we consider as our superiors or enemies. This avidity alone, of acquiring goods and possessions for ourselves and our nearest friends, is insatiable, perpetual, universal, and directly destructive of society. There scarce is any one, who is not actuated by it; and there is no one, who has not reason to fear from it, when it acts without any restraint, and gives way to its first and most natural movements. So that upon the whole, we are to esteem the difficulties in the establishment of society, to be greater or less, according to those we encounter in regulating and restraining this passion.”

58 Hume había sostenido que una pasión estaba en sentido impropio opuesto a la razón “solamente en cuanto que *acompañadas* de algún juicio u opinión. De acuerdo con este principio, que es tan obvio y natural, solamente en dos sentidos puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos.” (T 2.3.3.6)

pasiones llevan a la razón. En ese sentido, ahora la razón muestra la necesidad de crear una restricción a la pasión del interés. Hume considera esa restricción un artificio:

El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del artificio; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones.⁵⁹ (T 3.2.2.9)

“El remedio” para limitar la pasión del interés es un “artificio”. Ese remedio es la justicia que, en cuanto tal, es un artificio que limita la pasión del interés. Esa justicia artificial se expresa como propiedad.

El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes.⁶⁰ (T 3.2.2.11)

Pero bien, ni la justicia ni la propiedad son capaces por sí mismas de controlar la pasión del interés. Son figuras vacías, artificios. Por ello Hume sostendrá ahora que no existe ninguna otra pasión capaz de controlar “el deseo de ganancia”, es decir, la pasión del interés sino esa misma pasión. El fuego se combate con fuego:

Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección. Ahora bien, basta la más pequeña reflexión para que se produzca necesariamente esa alteración, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la

59 “The remedy, then, is not deriv’d from nature, but from *artifice*; or more properly speaking, nature provides a remedy in the judgment and understanding, for what is irregular and incommodious in the affections.”

60 “The origin of justice explains that of property. The same artifice gives rise to both.”

condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y el libertinaje general.⁶¹ (T 3.2.2.13)

Es el tema central de Hume en este libro. La razón iluminando a la pasión del interés le muestra que no puede direccionarla. Quien direcciona es la pasión. La razón solo muestra la configuración de la acción en la forma justicia-propiedad. La pasión es el contenido, la razón da la forma o, mejor dicho, la razón muestra el cauce, la pasión es el caudal. La última palabra corresponde a la pasión. Por tanto, solo una pasión puede dirigir a la pasión del interés. Para Hume esa pasión no puede ser sino la propia pasión del interés (pero la razón es necesaria para descubrir que esta pasión puede ser dirigida solo por ella misma). Hume denomina a esa direccionalidad de la voluntad mediante la razón la *regla de la estabilidad de posesión* (*rule for the stability of possession*).

Ahora bien, ya que es mediante el establecimiento de la regla de estabilidad de posesión como esta pasión se restringe a sí misma, si esa regla fuera muy difícil de entender y de inventar habría que considerar a la sociedad como siendo en cierto modo algo accidental, resultado de un muy largo período de tiempo.⁶² (T 3.2.2.14)

La *regla de la estabilidad de posesión* es para Hume la manifestación de la justicia. Su existencia explica también la institucionalidad ya que de otro modo “habría que considerar a la sociedad como siendo en cierto modo algo accidental, resultado de un muy largo período de tiempo.” Es

61 “There is no passion, therefore, capable of controlling the interested affection, but the very affection it self, by an alteration of its direction. Now this alteration must necessarily take place upon the least reflection; since ’tis evident, that the passion is much better satisfy’d by its restraint, than by its liberty, and that by preserving society, we make much greater advances in the acquiring possessions, than by running into the solitary and forlorn condition, which must follow upon violence and an universal licence.”

62 “Now as ’tis by establishing the rule for the stability of possession, that this passion restrains itself; if that rule be very abstruse, and of difficult invention; society must be esteem’d, in a manner, accidental, and the effect of many ages.”

un principio organizativo ético que tiene repercusiones políticas. En palabras de Hinkelammert es “lo que hoy llamaríamos la ética del mercado” (Hinkelammert, 2013: 197) Pero, ¿de qué tipo de ética se trata? Veamos.

3.4. La falacia de Hume

La condición para el establecimiento de la sociedad es la restricción de la pasión del interés (que resulta en sí misma destructora). En consecuencia, la sociedad es establecida por ser el presupuesto de la vida humana misma y porque es también condición de la división social del trabajo.⁶³ Sin sociedad no es posible la vida ni su reproducción material en la división social del trabajo.

Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria. Cuando una persona cualquiera trabaja por separado y sólo para sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable; si emplea su trabajo en suplir todas sus diferentes necesidades no alcanzará nunca perfección en ninguna tarea particular. Y como sus fuerzas y su éxito no resultan

63 Entendemos a la división social del trabajo en un sentido amplio como la cooperación y especialización en roles y funciones con el fin de mejorar la eficiencia del proceso de producción de bienes. Se trata de una característica consustancial a la humanidad desde la prehistoria. Por lo mismo, cuando decimos que la sociedad es el presupuesto de la división social del trabajo no estamos diciendo sino que la sociedad es la condición de la división social del trabajo (¿pues de otro modo quiénes harían el trabajo?) siendo, la división social del trabajo (¿pues de otro modo cómo se reproduciría la sociedad?) a su turno, condición de la sociedad. Una no puede ser sin la otra apareciendo una como la primera solamente por motivos analíticos.

siempre iguales, bastará el menor fracaso en cualquiera de estos extremos para que caiga en una inevitable ruina y miseria. La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta *fuerza, capacidad y seguridad* adicionales.⁶⁴ (T 3.2.2.3)

Según Hinkelammert, aquí Hume estaría recurriendo nuevamente a “una reflexión de la sociedad como una totalidad de experiencia, en cuyo interior se efectúa la división social del trabajo”. (Hinkelammert, 2013: 198) Una vez más aparece una inferencia de la mente. Por tanto, Hume parte desde un cálculo de ventajas para afirmar la justicia pero no se queda en eso. Y ello se percibe cuando al continuar con el desarrollo de su argumento pasa hacia la afirmación de la sociedad como algo inevitable si se desea vivir.

...podemos concluir que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que ya su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social.⁶⁵ (T 3.2.2.14)

64 “’Tis by society alone he is able to supply his defects, and raise himself up to an equality with his fellow-creatures, and even acquire a superiority above them. By society all his infirmities are compensated; and tho’ in that situation his wants multiply every moment upon him, yet his abilities are still more augmented, and leave him in every respect more satisfied and happy than ’tis possible for him, in his savage and solitary condition, ever to become. When every individual person labours a-part, and only for himself, his force is too small to execute any considerable work; his labour being employ’d in supplying all his different necessities, he never attains a perfection in any particular art; and as his force and success are not at all times equal, the least failure in either of these particulars must be attended with inevitable ruin and misery. Society provides a remedy for these *three* inconveniences. By the conjunction of forces, our power is augmented: By the partition of employments, our ability encreases: And by mutual succour we are less expos’d to fortune and accidents. ’Tis by this additional *force, ability, and security*, that society becomes advantageous.”

65 “we may conclude, that ’tis utterly impossible for men to remain any considerable time in that savage condition, which precedes society; but that his very first state and situation may justly be esteem’d social.”

Es decir, Hume hace una crítica del cálculo de ventajas que presupone el argumento tradicional que justifica el contrato social como consecuencia de un estado de naturaleza que se busca superar. Por el contrario, para Hume la sociedad existe por una necesidad de vida o muerte y no solamente por un pacto basado en ventajas recíprocas. Por ello, “No es un cálculo de ventajas, que sostiene la propiedad, sino resulta imposible, no tenerla.” (Hinkelammert, 2013: 198) Ahora bien, para Hume la sociedad sería imposible sin relaciones de propiedad. En consecuencia, la *regla de estabilidad de la posesión* es una cuestión de vida o muerte. Hume llega a la conclusión de que dada su necesidad, su implementación es también necesaria pero de un modo específico.

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia. Aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres.⁶⁶ (T 3.2.2.12) [Subrayados nuestros]

Consideremos más detenidamente esta conclusión: “A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia.”

66 “No one can doubt, that the convention for the distinction of property, and for the stability of possession, is of all circumstances the most necessary to the establishment of human society, and that after the agreement for the fixing and observing of this rule, there remains little or nothing to be done towards settling a perfect harmony and concord. All the other passions, beside this of interest, are either easily restrain’d, or are not of such pernicious consequence, when indulg’d. “

Podemos apreciar que Hume se preocupa por establecer la validez ‘de por sí’ de las normas. Se trata de normas que deben ser validas por encima de cualquier cálculo de provecho individual. Son normas públicas para el interés público que, para Hume, es el interés de cada uno. Son, entonces, valores y no simples reglas de comportamiento *ad hoc* como las de una banda de ladrones. Acto seguido, Hume hace una conclusión que no justifica con argumento alguno: “A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana”. Apenas trae a colación un ejemplo débil que no tiene que ver con situaciones de vida o muerte.⁶⁷ En efecto, el método de Hume permite derivar la necesidad de la propiedad (pero también de las instituciones en general) aunque tiene un límite. No permite derivar instituciones específicas, “solamente marcos de variabilidad de esta instituciones y marcos de variabilidad de las éticas institucionalizadas por estas instituciones.” (Hinkelammert, 2013: 207) Hume no entra en esa discusión y sí lo hiciese necesitaría hacer una nueva inferencia de la mente. Y sin embargo deriva una conclusión absoluta: la justicia es sinónimo de propiedad y la propiedad es algo poseído distintamente y asegurado mediante una convención común. Así, “Hume anuncia una institución milagrosa, única y suficiente para todos los casos en todo el mundo y para el futuro.” (Hinkelammert, 2013: 209) No comprende que está defendiendo a una institución perfecta e

67 Es el ejemplo del préstamo de dinero devuelto a un hombre avaro que, dado el contexto del argumento, parece más una anécdota que una premisa fuerte sobre la necesidad de la propiedad como institución: “A single act of justice is frequently contrary to *public interest*; and were it to stand alone, without being follow’d by other acts, may, in itself, be very prejudicial to society. When a man of merit, of a beneficent disposition, restores a great fortune to a miser, or a seditious bigot, he has acted justly and laudably, but the public is a real sufferer. Nor is every single act of justice, consider’d apart, more conducive to private interest, than to public; and ’tis easily conceiv’d how a man may impoverish himself by a signal instance of integrity, and have reason to wish, that with regard to that single act, the laws of justice were for a moment suspended in the universe. But however single acts of justice may be contrary, either to public or private interest, ’tis certain, that the whole plan or scheme is highly conducive, or indeed absolutely requisite, both to the support of society, and the well-being of every individual. ’Tis impossible to separate the good from the ill. Property must be stable, and must be fix’d by general rules ” (T 3.2.2.22)

imaginariamente concebible, posible pero no factible en todo tiempo y espacio. Hume se ofusca y olvida su propio método. Cae en una falacia que está implícita en su concepción de justicia.

3.5. El concepto de justicia o la derivación de la ética

Teniendo presente a la sociedad como totalidad de experiencia y la necesidad de la propiedad que deriva mediante una inferencia de la mente Hume ahora indaga si la propiedad es una exigencia de la razón (lo cual es semejante a la pregunta del primer libro en la cual se indagó si el principio de causalidad era una exigencia de la razón). Busca de ese modo esclarecer la concepción de justicia. Para ello elabora una reflexión sobre realidades posibles en los que no existe la propiedad y por tanto la justicia no es necesaria.

Los poetas [sic] se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás, o si la naturaleza supliera todas nuestras necesidades o deseos, no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone la justicia ni serían ya necesarias todas esas limitaciones de propiedad y posesión que al presente usan los hombres. Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos. El egoísmo de los hombres es excitado al comparar las pocas cosas que posee con las que necesita, y ha sido para restringir este egoísmo por lo que los hombres se vieron obligados a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás.⁶⁸ (T 3.2.2.16) [Subrayados nuestros]

68 “They easily perceiv’d, if every man had a tender regard for another, or if nature supplied abundantly all our wants and desires, that the jealousy of interest, which justice supposes, could no longer have place; nor would there be any occasion for those distinctions and limits of property and possession, which at present are in use

Hume negaría, pues, de ese modo que la propiedad sea una exigencia de la razón. Llegaría a esa conclusión, según Hinkelammert, mediante una reflexión trascendental esto es, una inferencia de la mente. Puesto que son las condiciones de la vida humana, no un cálculo de ventajas sobre los frutos de la convivencia la que impone la propiedad, la reflexión sobre las realidades posibles es una reflexión trascendental al ser una reflexión sobre la potencialidad de lo posible visto a la luz de la totalidad. Dicho de otro modo, la razón no exige la propiedad puesto que la razón sin contradicción alguna puede imaginar mundos sin propiedad o relaciones mercantiles. Puede imaginar realidades perfectas, sin alienación institucional: “Y es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por *todo el mundo* que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres.⁶⁹ (T 3.2.2.17)”

Acto seguido, Hume insiste. La justicia es necesaria pero por necesidad. Por una condición humana.⁷⁰ No por la razón.

among mankind. Encrease to a sufficient degree the benevolence of men, or the bounty of nature, and you render justice useless, by supplying its place with much nobler virtues, and more valuable blessings. The selfishness of men is animated by the few possessions we have, in proportion to our wants; and 'tis to restrain this selfishness, that men have been oblig'd to separate themselves from the community, and to distinguish betwixt their own goods and those of others. “

69 “and may easily conclude, that if men were supplied with every thing in the same abundance, or if *every one* had the same affection and tender regard for *every one* as for himself; justice and injustice would be equally unknown among mankind.”

70 El concepto de condición humana se refiere a la finitud, limitación, carencia, necesidad, propia de la vida de todo ser humano. Ningún ser humano puede tener una inteligencia infinita a una velocidad infinita (Popper). Por lo mismo, ningún ser humano puede vivir solamente comiendo dinero o sin la naturaleza que es la fuente de la reproducción de su materialidad. Hinkelammert lo plantea así “¿Qué impide que lo que se piensa al límite sea algo factible? Aquí aparece el concepto de «condición humana», en el sentido de las imposibilidades universales de nuestra condición, por ejemplo, el hecho de que el conocimiento humano sea siempre un conocimiento limitado” (Fernández; Silnik, 2012: 59) Otro modo de explicar la significación del concepto es “la contingencia del mundo, que expresa a la vez la mortalidad de todo ser viviente. Si imaginamos mundos sin muerte, estamos imaginando mundos también sin contingencia. Tales mundos son mundos más allá de la conditio humana. En todo pensamiento mítico abundan imaginaciones de tales mundos sin la muerte. Pero, como vamos a analizar posteriormente, también en el pensamiento de las ciencias empíricas abundan. También los pensamientos utópicos construyen tales mundos. Efectivamente, son omnipresentes en el pensamiento humano. Todo pensamiento humano parte del mundo bajo conditio humana, construye mundos más allá de la

Hume está pensando la realidad como una totalidad: “si los hombres dispusieran de todas las cosas”, “o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por *todo el mundo*”. Son pasajes que sirven como premisas para el siguiente:

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: *que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos. Si ahora repasamos lo ya dicho, encontraremos que esta proposición confiere fuerza adicional a algunas de las observaciones que hemos hecho al tratar este asunto.*⁷¹ (T 3.2.2.18)

La justicia es una respuesta ante la condición humana (que se infiere por una reflexión trascendental). Se trata por tanto de un artificio que tiene su razón de ser en la restricción del interés propio. Ese artificio es la propiedad que para Hume se expresa en la *regla de la estabilidad de la posesión*. Esa es la ética de Hume.

Pero si los hombres persiguieran el interés público por naturaleza, y con un afecto cordial, nunca se les habría pasado por la cabeza el ponerse restricciones mutuas mediante esas reglas; y si persiguieran su propio interés sin precaución alguna, habrían caído de cabeza en toda suerte de injusticias y violencia.

conditio humana y vuelve a la realidad desde estos mundos contruidos. No podemos pensar de otra manera. En este sentido, todo pensamiento humano está atravesado por este tipo de reflexión trascendental. Trascendental en este sentido es cualquier reflexión sobre un estado de cosas más allá de la conditio humana, es decir, más allá de la muerte.” (Hinkelammert, 2007: 58) Hinkelammert cree que Hume está pensando en esos términos en el siguiente pasaje cuando se refiere a la *precaria condición de los hombres*. “Pero es evidente que el único motivo de que una amplia generosidad de los hombres y la abundancia perfecta de todas las cosas destruyeran la idea de justicia se debe a que harían esta misma idea innecesaria; y también lo es, por otra parte, que la benevolencia limitada y la precaria condición de los hombres dan lugar a esa idea únicamente porque la hacen necesaria para el interés público y para el de cada individuo.” (T. 3.2.2.20)

71 “Here then is a proposition, which, I think, may be regarded as certain, *that 'tis only from the selfishness and confin'd generosity of men, along with the scanty provision nature has made for his wants, that justice derives its origin*. If we look backward we shall find, that this proposition bestows an additional force on some of those observations, which we have already made on this subject.”

Estas reglas son, por consiguiente, artificiales y persiguen su fin de un modo oblicuo e indirecto: no las ha originado un interés de un tipo tal que pudiera ser seguido por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres.⁷² (T 3.2.2.21)

Lo recalcamos, Hume deriva la ética desde una deficiencia propia de la condición humana. Esa derivación es un artificio que Hume llama justicia. Y dado que la justicia (en los términos de Hume) sostiene la necesidad de la propiedad como la mediación por excelencia para la superación de dicha condición humana, entonces la propiedad es también un artificio que suple esa deficiencia. Es la consecuencia del pensamiento de Hume según Hinkelammert: "...la propiedad es inevitable por una deficiencia del ser humano. Esa es la tesis de Hume. Esta es también la razón porque, para poder comprobar su inevitabilidad, necesita dar el rodeo, que él llama la inferencia de la mente.⁷³ En el fondo es la búsqueda de la derivación de la deficiencia, a la cual responde la propiedad." (Hinkelammert, 2013: 202)

Ahora bien, derivada la justicia como ética Hume puede retornar al comienzo del libro cuando se preguntaba por las distinciones del bien o mal morales con la seguridad de que explicada la justicia el sentimiento moral sobre vicio y virtud resultaría claro de entender.

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*,

72 "But if men pursu'd the publick interest naturally, and with a hearty affection, they wou'd never have dream'd of restraining each other by these rules; and if they pursu'd their own interest, without any precaution, they wou'd run head-long into every kind of injustice and violence. These rules, therefore, are artificial, and seek their end in an oblique and indirect manner; nor is the interest, which gives rise to them, of a kind that cou'd be pursu'd by the natural and inartificial passions of men."

73 Para Hinkelammert, esta inferencia de la mente es metodológicamente dialéctica: "Si queremos dar a esta inferencia de la mente, como la entiende Hume, un nombre que ubique este argumento frente a desarrollos posteriores, podemos hablar de un argumento dialéctico. Si no es una razón dialéctica, sí es una dialéctica de la razón." (Hinkelammert, 2013: 202)

cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales*. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas;⁷⁴ (T 3.2.6.11)

Hume ya no necesita alargar más su discurso. La moralidad es la observancia de la justicia y el placer proviene de la observancia de las normas morales previamente fundamentadas.

4. Recuento. El método de la derivación de principios por imposibilidad fáctica

1. En su obra fundamental, *A Treatise of Human Nature*, Hume nos brinda toda una visión del mundo como mundo humano. Metodológicamente toda la obra se yergue sobre dos pilares. El primero se encuentra en el libro I, es un análisis dirigido al mundo físico. El análisis se desarrolla en torno a las impresiones originales de los sentidos. El segundo está en el libro III en el cual el análisis se basa en las impresiones de reflexión. El segundo libro hace un puente entre el primero y el segundo pues presenta el enfoque desde el cual realizará la reflexión en el tercero. Por ello, el sentido del método consiste en la constitución del entendimiento para constituir la moral. En

74 “Upon the whole, then, we are to consider this distinction betwixt justice and injustice, as having two different foundations, *viz.* that of *self-interest*, when men observe, that ’tis impossible to live in society without restraining themselves by certain rules; and that of *morality*, when this interest is once observ’d to be common to all mankind, and men receive a pleasure from the view of such actions as tend to the peace of society, and an uneasiness from such as are contrary to it. ’Tis the voluntary convention and artifice of men, which makes the first interest take place; and therefore those laws of justice are so far to be consider’d as *artificial*. After that interest is once establish’d and acknowledg’d, the sense of morality in the observance of these rules follows *naturally*, and of itself;”

el primer libro discute la Ley de Causalidad, en el tercero la propiedad como principio organizativo que Hume denomina Justicia. La justicia en el sentido de Hume es un artificio. La clave para entender a Hume es la comprensión de la derivación de ese artificio que constituye la justicia y con ella la moral. Causalidad-Justicia (artificio)-Moral, esa es la secuencia del método de Hume.

2. Hume entiende que el modo de fundamentar la Justicia como artificio romper con el modo como la concepción de ley antes de él había sido fundamentada. Con todo, Hume no busca romper completamente con dicha tradición sino continuarla pero de otro modo. Por ello afirma que las reglas de la justicia que el pretende derivar son artificiales aunque no sería ‘impropio’ considerarlas como leyes naturales. Ese es el núcleo del método: la justicia no es una virtud natural. No brota de las pasiones. Lo mismo se podría decir de la Ley de Causalidad que no está naturalmente en el objeto y por ello el conocimiento del objeto no la revela. La causalidad también es un artificio. Con todo, las reglas de la justicia no son arbitrarias. No son simples juicios de valor. Por el contrario, Hume las considera ‘absolutamente necesarias’ e ‘inseparables’ de la especie humana. La justicia, en cuanto artificio es una condición de posibilidad de la vida humana porque permite enfrentar la irracionalidad de las pasiones propia de la naturaleza humana. Por tanto, la justicia constituye a la ética. Para Hume en el centro de esta ética se encuentra la propiedad. Además, Hume entiende que la justicia es condición de posibilidad de la sociedad humana, siendo la sociedad humana condición para la división social del trabajo que, a su turno, es condición de la vida humana en un estadio de mayor complejidad civilizacional.

3. Se puede decir, entonces, que Hume sustituye el argumento de la derivación natural de la ley por el argumento de la condición de posibilidad de la vida humana. Y ello porque Hume sostiene que es posible derivar postulados éticos sobre la posibilidad de la vida humana a partir de juicios empíricos. El argumento sobre la ley de causalidad es análogo. La causalidad es derivada de la posibilidad del entendimiento del mundo objetivo que es, a su turno, condición de posibilidad de toda acción humana orientada como una relación de medios-fines. Vistas así las cosas, la justicia no es producto de la ley sino que es anterior a la misma. Hume se propone, por ello, mostrar como las pasiones guiadas por la razón encuentran la virtud y por ende a la justicia. La razón no prescribe la justicia y por tanto los sentimientos morales no determinan la ética sino que están determinados por ella: la moral es ‘natural’ a la sociedad en ese sentido y no una imposición.

4. La derivación de la justicia que Hume hace desde su concepción de la propiedad es convincente. “Demuestra, que hay una condición humana que fuerza a institucionalizar en un sistema de propiedad todas las relaciones sociales del ser humano con la naturaleza” (Hinkelammert, 2013: 203) Todas las sociedades anteriores han institucionalizado la propiedad y las relaciones mercantiles. El argumento de Hume podría explicar satisfactoriamente esa situación si no derivase una ética positiva universal sino un marco de variabilidad de todas las éticas posibles. Por el contrario, una vez que Hume ha llegado a establecer la necesidad de la institucionalización de la propiedad mediante una inferencia de la mente deriva inductivamente un sistema de propiedad específico que para él, según Hinkelammert, es el sistema capitalista de propiedad.⁷⁵ No obstante, para sostener categorialmente ello Hume necesitaría demostrar

⁷⁵ En palabras de Hinkelammert “Hume hace una deducción inadmisible. Deduce de la inevitabilidad de la

mediante una nueva inferencia de la mente que dicha propiedad es inevitable. Sin embargo, Hume concluye que la ‘regla de la estabilidad de la posesión’ es lo ‘más necesario para la constitución de una sociedad humana’. Hume hace una falacia inductivista que reprocha a otros y que Hinkelammert critica.

5. En resumen, el método y la falacia de Hume serían las siguientes: “la condición humana es así, [contingente] que sin institucionalización hay caos; por esta razón, solamente a partir del proceso de institucionalización se puede vivir. Eso implica éticas, porque cada institucionalización consiste en la institucionalización de normas. Por tanto, se puede derivar el marco de variabilidad de las instituciones y de las normas correspondientes.” (Hinkelammert, 2003: 208) Hume se preocupa por establecer la validez ‘de por sí’ de las normas éticas. Se trata de normas que deben ser validas por encima de cualquier cálculo de provecho individual. Son normas públicas para el interés público que, para Hume, es el interés de cada uno. Son, entonces, valores y no simples reglas de comportamiento *ad hoc* como las de una banda de ladrones. Luego, Hume afirma inmediatamente la necesidad, la inevitabilidad de la propiedad. Hace una conclusión que no justifica con argumento alguno y sí con ejemplos débiles que no tienen que ver con situaciones de vida o muerte. En efecto, el método de Hume permite derivar la necesidad de la propiedad y las instituciones sociales en general pero no permite derivar instituciones específicas, “solamente marcos de variabilidad de esta instituciones y marcos de variabilidad de las éticas institucionalizadas por estas instituciones.” (Hinkelammert, 2003: 207) Hume no entra en esa discusión. Y sin embargo deriva una ética absoluta.

institucionalidad de la propiedad, que no da sino un marco de variabilidad de los posibles sistemas de propiedad, un sistema de propiedad específico, que es el sistema capitalista de propiedad.” (Hinkelammert, 2003: 204)

II. SEGUNDA PARTE:
EVALUANDO LA INTERPRETACIÓN
DE FRANZ HINKELAMMERT

1. Desde el principio de causalidad⁷⁶ hacia la reflexión trascendental

... la causalidad es diferente, porque vincula un objeto presente con otro que no lo está. Aparece el problema de la sucesión que es del tiempo. [...] se juzga a partir de un efecto presente una causa que no está presente, o bien, a partir de una causa presente un efecto que no está presente. Un objeto actúa sobre el otro, lo que es un efecto en el tiempo y no en el espacio. (Hinkelammert, 2003: 169)

La interpretación de Hinkelammert comienza haciendo afirmaciones más bien convencionales sobre la forma como David Hume concibe el principio de causalidad.⁷⁷ Se trata de lo que en la jerga de los especialistas se llama una ‘teoría uniforme de la causación’ (*regularity theory of causation*).⁷⁸ Sin embargo, la intención de Hinkelammert considera tal principio desde la totalidad de la experiencia.⁷⁹

76 Para tener una idea completa sobre la dimensión de la disputa vease: Tweyman, Stanley (ed.). 1995. *Hume, David. Critical Assesments*. London-New York: Routledge. El volumen iii está dedicado al problema de la causalidad.

77 La forma como Hume concibe el principio de causalidad ha sido sujeto de diversas interpretaciones. Cfr. Mace, C. A. 1931-1932. «Hume's Doctrine of Causality» *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 32. p. 301-328. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/4544209>// Shanks, David R. 1985. «Hume, on the Perception of Causality» *Hume Studies*. Vol 11. p. 94-108. Recuperado de <https://pdfs.semanticscholar.org/896c/195fdc3a4edb402c94e3bb3715c841f02af7.pdf>// Beauchamp T. L. 1995. «Hume's Two Theories of Causation» in Tweyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assesments*. vol. iii. London-New York: Routledge

78 Galen Strawson, que sostiene tal posición se pregunta sí: “Does Hume hold a Regularity theory of causation? The view that he does is very widely held –it seems that is still the standar view” (Strawson, 2003: vii) Más adelante dá su definición de lo que entiende por “a Regularity theory of causation”: “I take it that the standar 'Humean' view of causation is roughly as follows. Causation, considered as something existing in 'the objects', or in 'nature', or in 'the world', is nothing but regularity of sucession.” (*Idem*: 8)

79 La interpretación del pensamiento de Hume como un todo en el cual cada parte de su discurso adquiere sentido es una posición que sostienen Norman Kemp Smith: cfr. Kemp Smith, Norman. 2005. *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. London: Palgrave Macmillan; Alaisdair MacIntyre Cfr. MacIntyre, A. C. 1959. «Hume on 'Is' and 'Ought'» *The Philosophical Review*, vol. 68. n°. 4. Octubre. p. 451-468 Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/pdf/2182491.pdf>// y Stroud, Barry. 1977. *Hume*. London-New York: Routledge. Este último libro que, no obstante compartir el naturalismo de Norman Kemp Smith no define aquello que entiende por naturalismo a lo largo de sus 250 páginas.

Si bien parte de una interpretación estándar, Hinkelammert no se queda ahí. El busca mostrar que la originalidad del principio de causalidad en Hume radica en ser “la prueba de la experiencia de que la totalidad de la experiencia es ordenada por la conexión necesaria, [...]

Efectivamente, no se trata de un argumento de la razón inductiva, sino de una inferencia hacia la totalidad de la experiencia” (Hinkelammert, 2003: 175) Por tanto, Hinkelammert sostiene una interpretación tradicional sobre la causación para distinguirla a un nivel metodológico, es decir, la interpretación tradicional revela una dialéctica implícita ya que:

El principio de causalidad se transforma en criterio de evaluación de la realidad misma. La inferencia lleva la conjunción constante experimentada al límite –se trata de una especie de cálculo del límite– de la conceptualización de la totalidad de la experiencia, que de esta manera adquiere el carácter de un concepto autovalidante, que se transforma en criterio de la propia realidad” (Hinkelammert, 2003: 181)

Esto es, Hinkelammert cree que esa inferencia de la mente tiene una relación con la dialéctica: “Si queremos dar a esta inferencia de la mente, como la entiende Hume, un nombre, que ubique este argumento frente a desarrollos posteriores, podemos hablar de un argumento dialéctico. Si no es una razón dialéctica, sí es una dialéctica de la razón.” (Hinkelammert, 2003: 202)

Para entender mejor ese sentido que Hinkelammert le da al principio de causalidad de Hume vamos a mostrar el despliegue de lo que podría ser considerada como una ‘teoría estándar’ sobre las relaciones de causalidad y también la presencia de una lógica dialéctica particular al interior de su pensamiento.⁸⁰

80 Para ello vamos a guiarnos por la introducción que David Fate Norton y Mary J. Norton hacen a la edición de estudio del *Treatise* (Nos referimos a Norton, David Fate & Norton, Mary J. (eds.) 2000. *A Treatise of Human*

1.1. La causalidad ‘tradicional’

Hume sostiene que las relaciones de identidad, contigüidad y causalidad no pueden ser sino relaciones de probabilidad y no pueden, por ello, proveer conocimiento cierto alguno.⁸¹ Con todo, de las tres, solamente la relación de causalidad es aquella capaz de servir al razonamiento al colocar al sujeto pensante más allá de lo que está presente inmediatamente a los sentidos: “Razonamiento causal, dice Hume, no es solamente una verdadera forma de razonamiento sino incluso la más fuerte de todas ellas.”⁸² (Norton, 2000: 27) Hacer uso de dicha forma de razonamiento implica realizar inferencias basadas en impresiones presentes en la mente que nos llevan a concluir sobre efectos o causas no presentes. De ahí que la relación de causación se presenta como una creencia (*belief*).⁸³ Una creencia basada en la vivacidad que las impresiones de sensación traen consigo y que tiene rango de convicción. Tal convicción se basa en la vivacidad de las impresiones. Así, la relación de causalidad se muestra a la mente con una

Nature. New York: University Press) y por el artículo de Dorothy P. Coleman titulado *Hume’s “Dialectic”*, Cfr. Coleman, Dorothy P. 1995. «Hume’s “Dialectic”» in Tweyman, Stanley. Hume, David. Critical Assesments. vol. ii. London-New York: Routledge

81 Hume divide el conocimiento según su grado de certeza. *Intuitive knowledge*, esto es, el conocimiento obtenido por intuición y *demonstrative knowledge*, el conocimiento obtenido por demostración. A este último pertenecen las relaciones de identidad, contigüidad y causalidad. Para Felix Duque (en Hume, 2005: 123) “*Knowledge*. En Hume tiene el sentido de saber absolutamente cierto, lo que solo ocurrira en la aritmética y en el álgebra.”

82 “Causal reasoning, Hume says, is not only a true form of reasoning but even the most forceful of all such forms.”

83 *Belief*. No es fácil determinar qué es lo que realmente Hume quiso decir con aquel término en diferentes lugares del *Treatise*. La definición por él ofrecida “THUS it appears, that the *belief* or *assent*, which always attends the memory and senses, is nothing but the vivacity of those perceptions they present; and that this alone distinguishes them from the imagination. To believe is in this case to feel an immediate impression of the senses, or a repetition of that impression in the memory. ’Tis merely the force and liveliness of the perception,” (T 1.3.5.7) no es coherente en todo su discurso pues al parecer existen al menos nueve diferentes afirmaciones en las cuales Hume habla sobre la creencia (*belief*). A pesar de ello, Michael M. Gorman cree que es posible llegar a una significación coherente si separamos los pasajes en los cuales Hume discute sobre la naturaleza de la creencia de aquellos en los cuales sólo lo hace en apariencia. Realizada esa tarea, una creencia (*belief*) sería “a perception that has a certain feeling to the mind, which is the same as saying that it is a perception that is conceived in a certain manner. Furthermore, beliefs are those perceptions that most affect the will, and they are able to do this either by virtue of being impressions themselves or by virtue of their relations to the impressions or memories that give rise to them.” (Gorman, 1993: 99)

fuerza y evidencia tal que resulta imposible no tomarla en cuenta. Y sin embargo, Hume pronto entiende que “esa idea [la idea de causación] no es derivada de impresiones de alguna particular cualidad (como las de moción o calor) hallada en todas las causas puesto que ninguna cualidad de ese tipo se encuentra de ese modo.” (Norton, 2000: 28) La relación de causalidad se presenta con la fuerza de una convicción, y sin embargo, una consideración de la misma nos revela cierta inconsistencia o ilusividad fenoménica. Por un lado, pensamos que una causa necesariamente tiene o tendrá un efecto, luego creemos que causas y efectos están conectados y por ello aparecen fenoménicamente juntas: aparecen como una conexión necesaria (*NECESSARY CONNEXION*) pero, por otro lado, es claro que no existe una impresión correspondiente capaz de producir en la mente tal idea de conexión necesaria. Podemos formular el problema como pregunta, a saber: ¿De cuál impresión es copiada la idea de conexión necesaria si aparentemente no existe tal impresión? Estamos frente al problema en cual Hume se demora todo la tercera parte del libro I.

Para comenzar a responder la cuestión planteada Hume analiza una vez más la secuencia en la que aparece la relación causal y encuentra que cada razonamiento causal incluye una impresión o sensación de memoria seguido de una transición o inferencia que culmina en una idea vivaz (una idea creída) sobre una causa o efecto ausente. Esto es, la mente puede hacer hipótesis sobre lo que va a suceder aunque al tratarse de eventos ficcionales por sí mismos no tienen fuerza de convicción. Y sin embargo, la convicción de que una causa tendrá un efecto comienza con una impresión: ¿qué tipo de inferencia es la relación causal entonces?

Ella aparece como una secuencia que se basa en la creencia de que situaciones repetidas y experimentadas en el pasado volverán a repetirse en el futuro. Existe, pues, una experiencia repetida de similares secuencias de causalidad que aparecen unas siempre con otras de manera

conjunta. Así, «sabemos» que mañana el sol volverá a subir por el horizonte hasta ponerse de nuevo. Pasado mañana sucederá lo mismo. Hay dos impresiones, la de un nuevo día que comienza y la del sol que sube por el horizonte al amanecer. Hay una conjunción de ambas impresiones que a la larga, por experiencia, produce un tipo de hábito mental sobre el futuro: mañana amanecerá de nuevo y el sol volverá a subir por el horizonte hasta ponerse de nuevo. Y se trata de una conjunción tan fuerte que se torna una creencia, un sentimiento. Creemos que un efecto tiene una causa o una causa un efecto aunque no podamos constatarlo. Tenemos expectativas futuras basadas en nuestra experiencia pasada, en la experiencia de impresiones pasadas y repetidas que transferimos hacia ideas que luego, ante la presencia de impresiones similares, revelan una sensación de vivacidad que las confunde con una impresión de sensación. Esa es la inferencia de la relación de causalidad y “En resumen, como consecuencia del tipo de inferencia que caracteriza el razonamiento causal, las ideas son creídas o, quizás más exactamente, las ideas devienen creencias.” (Norton, 2000: 32)

Habiendo alcanzado esa conclusión, Hume se pregunta ahora sobre la creencia en la uniformidad de la naturaleza. Quiere saber si los argumentos (se refiere a los que sostienen que todo lo que comienza a existir tiene una causa) que sostienen que la uniformidad de la naturaleza será siempre igual tienen fundamento. Ese es su segundo paso.

En efecto, dado que se aprecia que la transición desde una impresión presente a la memoria o sentidos, a la idea de un objeto que denominamos causa o efecto, está fundada en la *experiencia* pasada y en el recuerdo de su *conjunción constante*, habrá que preguntarse ahora si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación; si es nuestra razón quien nos obliga a realizar la transición, o si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones. Si fuera la razón, procedería entonces según el principio de que *casos de los que no hemos tenido*

experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso. Por tanto, y a fin de dilucidar este asunto, vamos a examinar todos los argumentos en que pueda suponerse basada esa proposición; y como éstos deberán derivarse o del *conocimiento* o de la *probabilidad*, atenderemos a cada uno de estos grados de evidencia, a fin de ver si proporcionan alguna conclusión válida en este sentido.⁸⁴ (T 1.3.6.4)

De este modo, “Hume, concordando con otros tantos filósofos, sostiene que nada formalmente no inconsistente es concebible y cualquier cosa que sea concebible es posible.” (Norton, 2000: 34) Al nivel de la razón demostrativa, analítica, es posible concebir cambios en el futuro, en consecuencia, la imposibilidad de un cambio no puede ser demostrado o, dicho de otro modo, los argumentos que sostienen la invariabilidad del curso de la naturaleza son defectuosos.

Creemos que Hinkelammert comparte esa visión. Ello es evidente en un pasaje en el cual reflexiona sobre aquello que denomina «los mundos posibles pero no factibles de Hume» en los cuales aparece la dialéctica de la inferencia de la mente: “Los mundos posibles pero no factibles, en relación con los cuales Hume deriva lo que es la condición humana tienen su propia lógica.” (Hinkelammert, 2003: 213) El pasaje en cuestión es:

De acuerdo con la doctrina precedente, no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como tampoco hay

84 “Since it appears, that the transition from an impression present to the memory or senses to the idea of an object, which we call cause or effect, is founded on past *experience*, and on our remembrance of their *constant conjunction*, the next question is, Whether experience produces the idea by means of the understanding or imagination; whether we are determin’d by reason to make the transition, or by a certain association and relation of perceptions. If reason determin’d us, it wou’d proceed upon that principle, *that instances, of which we have had no experience, must resemble those, of which we have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same.* In order therefore to clear up this matter, let us consider all the arguments, upon which such a proposition may be suppos’d to be founded; and as these must be deriv’d either from *knowledge* or *probability*, let us cast our eye on each of these degrees of evidence, and see whether they afford any just conclusion of this nature.”

objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que no son causa de otro. Cualquier cosa puede producir cualquier otra. Creación, aniquilación, movimiento, razón, volición: todas estas cosas pueden originarse unas de otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar.⁸⁵ (T 1.3.15.1)

Hume se está refiriendo a realidades empíricas imposibles pero lógicamente concebibles. Hinkelammert llama a esas realidades «mundos posibles». Es posible concebir un mundo en el cual rija la creación espontánea, por ejemplo, de la nada en algo; por lo mismo, es posible imaginar un mundo en el cual el movimiento puede ser ininterrumpido o en el cual, a voluntad, podamos transformar las piedras en panes y así por delante. Es pues, posible concebir cambios en la naturaleza y sin embargo, la experiencia nos demuestra que la realidad en la que vivimos no funciona de ese modo. Este mundo, no es un mundo de abundancia⁸⁶ y por ello el principio de causalidad es necesario para pensar el modo de sobrevivir en esta realidad. La demostración de ello recae en la experiencia ya que, en realidad, la demostración mediante la razón no puede tener lugar: “Así la experiencia trabaja sobre la mente (pero sobre la imaginación más que sobre

85 “ACCORDING to the precedent doctrine, there are no objects, which by the mere survey, without consulting experience, we can determine to be the causes of any other; and no objects, which we can certainly determine in the same manner not to be the causes. Any thing may produce any thing. Creation, annihilation, motion, reason, volition; all these may arise from one another, or from any other object we can imagine.”

86 En otro pasaje posterior que aparece ya en el libro tercero Hume propone de nuevo un ejemplo sobre otra realidad lógicamente posible pero empíricamente no factible. “’Tis easy to remark, that a cordial affection renders all things common among friends; and that married people in particular mutually lose their property, and are unacquainted with the *mine* and *thine*, which are so necessary, and yet cause such disturbance in human society. The same effect arises from any alteration in the circumstances of mankind; as when there is such a plenty of any thing as satisfies all the desires of men: In which case the distinction of property is entirely lost, and every thing remains in common. This we may observe with regard to air and water, tho’ the most valuable of all external objects; and may easily conclude, that if men were supplied with every thing in the same abundance, or if *every one* had the same affection and tender regard for *every one* as for himself; justice and injustice would be equally unknown among mankind.” (T 3.2.2.17) Es un pasaje que se puede justificar por el principio de causalidad. El mundo en el que vivimos no es un mundo de abundancia ni los seres humanos pueden disponer a voluntad de todas las cosas necesarias para la vida, por lo tanto, la propiedad es necesaria y por ende la justicia. Y Hume sabe que no se trata de un mundo de abundancia que requiere de la justicia porque en el primer libro ya ha dejado sentado que la realidad humana se rige por el principio de causalidad. Para obtener algo se requiere de una causa. Algo es consecuencia de algo. Por el contrario, algo no puede ser consecuencia de la nada, a excepción de los milagros.

la razón) de tal modo que extendemos nuestras expectativas mucho más allá de nuestras actuales y posibles experiencias.” (Norton, 2000: 35) Y esa experiencia, producto de la repetición de conjunciones pasadas, establece una costumbre. La costumbre de que nada puede comenzar a existir sin causa, de que cada efecto tiene una causa, de que la naturaleza es uniforme aunque, nunca podamos probarlo con rigor. La costumbre es la respuesta vulgar... pero confiable. Con todo, ello no significa que Hume niegue la existencia de causas ni que niegue que la naturaleza reacciona generalmente de manera uniforme. Más bien, Hume busca abstenerse de dar una respuesta dogmática final sobre los orígenes de las causas y el comportamiento de la naturaleza pues comprende que la razón no puede darnos una respuesta completa y aunque la experiencia depende de una ilusión (la conjunción constante), no obstante, es útil. En definitiva, Hume no cae en el escepticismo pero tampoco cree en una solución dogmática pues es capaz de reconocer la utilidad de ciertas ilusiones provisionales. La costumbre es una de ellas. Por ello, para Hume, la “Costumbre es la verdadera ‘guía de la vida’ que nos lleva a creer aquello que la razón y la experiencia no pueden probar ni desaprob” (Norton, 2000: 35)

Habiendo llegado a este punto, Hume al fin puede responder la pregunta que había colocado al principio, esto es, ¿de cuál impresión es copiada la idea de conexión necesaria si aparentemente no existe tal impresión? Llega a la siguiente respuesta:

La idea de necesidad surge de alguna impresión. Pero no hay impresión transmitida por nuestros sentidos que pueda originar tal idea. Luego deberá derivarse de alguna impresión interna, o impresión de reflexión. No hay impresión interna que esté relacionada con el asunto presente sino esa inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esta es, pues, la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo

existente en la mente, no en los objetos.⁸⁷ (T 1.3.14.22)

Nuestras expectativas futuras basadas en nuestra experiencia pasada no son como aparentan en su aparición, una impresión de sensación de primer grado sino, más bien, una impresión de reflexión de segundo grado que se suele confundir, por su vivacidad, con una impresión de sensación. Esa confusión repetida y asumida como hábito lleva a la mente a tener una determinación ante tal fenómeno. En efecto, Hume llama a esa idea de conexión necesaria entre impresiones de sensación e impresiones de reflexión la *determinación de la mente* (*determination of mind*). Poco antes, Hume había concluido que la necesidad es:

... una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Si no lo vemos de esta forma no tendremos jamás la más remota noción de ella, ni seremos capaces de atribuirle ni a objetos externos o internos, ni al espíritu o al cuerpo, ni a causas o efectos.⁸⁸ (T 1.3.14.20)

Dicho de otro modo, la causa eficaz reside en la mente, no en los objetos: “¡Cómo!, ¿que la eficiencia de las causas está en la determinación de la mente?”⁸⁹ (T 1.3.14.26) La causalidad es una relación basada las pasiones que nos permiten distinguir lo que existe en el mundo. Somos nosotros, los seres humanos quienes otorgamos la relación causal a las cosas. Hinkelammert, concuerda plenamente con ello, aunque en sus propios términos.⁹⁰ Cree ver en ello la presencia

87 “The idea of necessity arises from some impression. There is no impression convey’d by our senses, which can give rise to that idea. It must, therefore, be deriv’d from some internal impression, or impression of reflection. There is no internal impression, which has any relation to the present business, but that propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant. This therefore is the essence of necessity. Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects;”

88 “an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another. Without considering it in this view, we can never arrive at the most distant notion of it, or be able to attribute it either to external or internal objects, to spirit or body, to causes or effects.”

89 “What! the efficacy of causes lie in the determination of the mind!”

90 Pero también advierte una debilidad en el argumento de Hume. Si bien “The idea of necessity arises from some impression. There is no impression convey’d by our senses, which can give rise to that idea. It must,

de una racionalidad dialéctica a la cual Hume llama inferencia de la mente: “Hume insiste en que el paso a la necesidad –la conexión necesaria– es un paso que no se explica sin la inferencia de la mente, que llama inclusive determinación de la mente. La conjunción constante experimentada produce solamente la costumbre, la determinación de la mente produce el juicio que pasa de la costumbre a la necesidad como conexión necesaria:” (Hinkelammert, 2003: 176)

Hinkelammert, pues, partiendo de una teoría de la causalidad ‘estandar’ descubre la presencia de un modo lógico de proceder en la argumentación que no puede sino ser una racionalidad dialéctica. Pero, ¿puede ser el pensamiento de Hume dialéctico?

1.2. La dialéctica implícita en el pensamiento de Hume

Que Hume haya sido tachado de ser un pensador escéptico no debería sorprendernos. La primera recepción de su obra llevó esa impronta. Los filósofos escoceses Thomas Reid y James Beattie crearon esa leyenda negra según la cual “la enseñanza de Hume es puramente negativa, siendo en efecto poco más que una *reductio ad absurdum* de los principios que los predecesores de Hume, y Hume mismo, siguieron en sus investigaciones.” (Kemp, 2005: 3)

Vistas así las cosas, el escepticismo de Hume puede ser considerado como de origen pirroniano⁹¹. Esto es, por un lado el filósofo se ejercita construyendo argumentos a favor de una

therefore, be deriv'd from some internal impression, or impression of reflection.” (T 1.3.14.22) no obstante, ello no explica la capacidad de la mente para hacer tal reflexión. Dicho de otro modo, Hume no sabe explicar o deja en el aire la explicación de cómo la mente transforma las impresiones originales en impresiones de reflexión. “Sin embargo, la capacidad para hacer esta reflexión, que convierte impresiones originales en impresiones de reflexión, debe estar en la mente ya antes. Esta capacidad no se puede explicar por alguna impresión. Es la capacidad de llevar un argumento hacia lo infinito. Sin embargo, sigue siendo una capacidad formal, que no presupone un conocimiento de la realidad anterior a las impresiones. No se trata de un a priori de la razón en relación con la realidad sino de una capacidad de la mente que antecede al argumento de la necesidad. Se trata de un límite de la argumentación de Hume” (Hinkelammert, 2003: 181)

⁹¹ El pirronismo fue una escuela filosófica de la antigüedad fundada por el filósofo Pirro (probablemente vivió entre el 365/60 hasta el 275/70 BC) en la Grecia antigua. Dicha escuela o corriente de pensamiento sostenía

posición para luego, con el mismo denuedo, construir también argumentos en contra de la primera posición. De ese modo, el pirronismo lleva a un escepticismo sobre la real capacidad de la razón para distinguir lo falso de lo verdadero cuando enfrenta contradicciones. En consecuencia, para evitarse problemas lo mejor es vivir siguiendo las costumbres y convenciones propias de la sociedad sin cuestionarlas. La respuesta de Hume, entonces, sería una especie de aceptación barata del consenso hegemónico.

Una lectura global de su obra, no en tanto, nos lleva a sostener que Hume no es ningún escéptico ni mucho menos un pirroniano. Es evidente que en su pensamiento existe algún tipo de tratamiento de las contradicciones de tipo dialéctico antes que una justificación para la incredulidad y el pesimismo. Según Dorothy Coleman: “Los paralelos entre el tratamiento de las contradicciones de Hume y la dialéctica de Kant serán suficientes para mostrar que la «dialéctica» de Hume es también un método para resolver antes que para generar escepticismo.” (Coleman, 1995: 248)

En el primer libro, Hume está interesado en describir como la creencia en la existencia de cuerpos externos está sujeta a dos tipos contradictorios de inferencia. La primera se basa en la semejanza de dos distintas operaciones mentales mientras que la segunda es causal y por lo mismo basada en la observación de la conjunción constante. Si bien ambas son producidas por la imaginación, la primera aparece como irregular cuando se compara con la segunda que está regulada por reglas y sirve por ello para juzgar operaciones de la imaginación. En palabras de

un escepticismo absoluto sobre la posibilidad de alcanzar una verdad objetiva o final. La relación de Hume con tal escuela no se comprende fácilmente. Por un lado, como dice James Fieser, Hume comienza la 'fase negativa' de su filosofía “by launching devastating attacks against popular theories. He then convinces us that his solution to the issue at hand is the only one that makes sense.” Inmediatamente y en lugar de continuar afirmando su propia teoría “he dashes our hopes by arguing that even his solutions contain 'contradictions', 'manifest absurdities', 'obscurities', and 'perplexities'.” (Fieser, 1989: 93) Pareciera, entonces, que Hume termina claudicando en un escepticismo pirroniano que no lleva a ningún lado.

Hume, la contradicción se da porque:

La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas cuando ya no se perciben. La reflexión nos dice que nuestras percepciones semejantes son diferentes entre sí y tienen una existencia discontinua.⁹²
(T 1.4.2.52)

Pareciera entonces que Hume estaría sosteniendo una posición escéptica al estar mostrando que dos modos opuestos de inferencia tienen igual poder de influir sobre la mente: “La imaginación nos dice” pero, también, “La reflexión nos dice”. Téngase en cuenta además la recomendación que Hume nos hace al respecto:

Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella. Sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún remedio.”⁹³ (T 1.4.2.57)

Quienes apuestan por el escepticismo de Hume en el *Treatise* suelen aferrarse a esas citas, esto es, a fragmentos de su pensamiento.⁹⁴ Por el contrario, Coleman cree que Hume no agota el sentido global de su pensamiento en la manifestación de tales dilemas. Más bien cree que “el

92 “The imagination tells us, that our resembling perceptions have a continu’d and uninterrupted existence, and are not annihilated by their absence. Reflection tells us, that even our resembling perceptions are interrupted in their existence, and different from each other.”

93 “As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always encreases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. Carelessness and inattention alone can afford us any remedy.”

94 Adjudicar a Hume, basándose únicamente en fragmentos o pasajes de sus obras, posiciones globales que difícilmente se pueden sostener cuando se considera la totalidad de su pensamiento es un error metodológico. Sin embargo, llevar adelante tal proceder ha sido consistente con la posición que nos presenta a un Hume empiricista. Barry Stroud piensa al respecto: “Even today many philosophers [...] regard Hume as little more than the third and final step in the downfall of classical British empiricism. No doubt some passages in Hume, taken alone, might support this line of interpretation, but it is an extreme and unfortunate distortion of what he actually wrote.” (Stroud, 1977:1)

recuento que Hume hace de esta contradicción podría ser pirroniano solamente si afirmase que estos principios, [los principios de inferencia] además de ser psicológicamente convincentes, tienen también el mismo estatus epistemológico” (Coleman, 1995: 249) Por lo mismo, considerar a Hume como un escéptico significaría asumir que en su sistema de pensamiento la costumbre (*custom*) es una operación mental irracional, opuesta a otro principio no-racional.⁹⁵ Pero, “lo que no es por sí mismo soportado por razones puede ser, con todo, un presupuesto para inferencias razonadas” (Coleman, 1995: 250) Esto es, en el pensamiento de Hume existen modos de inferencia no racionales lo cual no significa que las mismas sean arbitrarias o sin sentido.⁹⁶ Hume es consciente de ello y por tanto realiza una distinción decisiva para determinar cuál principio (el de la imaginación o el de la reflexión) es confiable para hacer juicios sobre la naturaleza de nuestras percepciones.

95 Al hacer esta distinción Coleman aclara: “Irrational means contrary to reason, non-rational means not supported or justified by reason” (Coleman, 1995: 250)

96 El papel de la razón en Hume es sujeto de diversas interpretaciones. Aquí consideramos la versión naturalista de la cual más representativa corresponde todavía a Norman Kemp Smith que sostiene la tesis de que “... belief, as thus distinguished from knowledge rest always on feeling, and never in ultimate analysis of insight or evidence,” (Smith, 2005: 13) Para ello Kemp Smith se apoya en el siguiente texto del *Treatise*: “MY intention then in displaying so carefully the arguments of that fantastic sect, [se refiere al pirronismo] is only to make the reader sensible of the truth of my hypothesis, *that all our reasonings concerning causes and effects are deriv'd from nothing but custom; and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.*” (T 1.4.1.8) Se trata de una interpretación que subordina la razón a los instintos y los sentimientos. La formulación de Smith es nítida al respecto: “My general conclusion will be, that the establishment of a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct is the determining factor in Hume's philosophy” (Smith, 1995: 208) La razón está subordinada a las pasiones. Esta tesis, no es compartida plenamente por otra naturalista, Barbara Winters, que cree que sostener una subordinación tan radical de la razón a las pasiones no permitiría una lectura coherente de la obra de Hume en su totalidad: “a univocal reading of 'reason' and related terms like 'reasoning' throughout the *Treatise* has the consequence that there are major internal inconsistencies in Hume's philosophy, cannot account for some important sections of the work, and leads to misinterpretation of the nature of his overall argument.” (Winters, 1979: 20) Es decir, la razón juega un papel necesario en el cuadro general de la acción humana y su rol, si bien es subordinado, resulta imprescindible: “The result of the naturalistic reading is a different conception of Hume's project in the *Treatise*; it shows that it is misleading to view his work as a thoroughgoing attack on the efficacy of reason. The position is actually more subtle: reason as traditionally conceived is held to be inoperative even in the production of beliefs; however, reason viewed naturalistically is seen as the major force in belief-acquisition. Even when conceived in this naturalistic way, however, reason is thought to be powerless to produce action by itself. In its subtlety this view is even more devastating to the Cartesian picture of man as a rational animal. Not only does the reasoning human beings use have no connection with good arguments, but even this kind of reason is unable to cause action without the assistance of the passions.” (Winters, 1979: 33)

Me resulta inconcebible cómo cualidades tan triviales de la fantasía y dirigidas por suposiciones tan falsas puedan en ningún caso llevarnos a un sistema consistente y racional. [...] Es una crasa ilusión suponer que nuestras percepciones semejantes sean numéricamente la misma cosa, y es esta ilusión la que nos lleva a opinar que esas percepciones son continuas y siguen existiendo aun cuando no se manifiesten a los sentidos. Esto es lo que ocurre en nuestro sistema vulgar.⁹⁷
(T 1.4.2.56)

Hume quiera dejar en claro que la contradicción sobre los principios de ninguna manera es una referencia concluyente para la constitución de un sistema de pensamiento escéptico. Su intención consiste, por el contrario, en mostrar que dicha contradicción tiende a ser considerada como una contradicción psicológica engañosamente elevada al estatus de contradicción epistémica. Sorprendentemente Hume recomienda para la resolución de dicha aporía, “falta de atención” (*inattention*) y “descuido” (*carelessness*).

Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella. No existe sistema alguno que pueda defender ni nuestro entendimiento ni nuestros sentidos; por el contrario, aún los exponemos más al peligro cuando intentamos justificarlos de ese modo. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella. Sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún

97 “I cannot conceive how such trivial qualities of the fancy, conducted by such false suppositions, can ever lead to any solid and rational system. [...] ’Tis a gross illusion to suppose, that our resembling perceptions are numerically the same; and ’tis this illusion, which leads us into the opinion, that these perceptions are uninterrupted, and are still existent, even when they are not present to the senses. This is the case with our popular system.”

remedio.⁹⁸ (T 1.4.2.57)

La clave para entender esa aparente desidia, según Coleman, radica en la dialéctica implícita en el pensamiento de Hume. Una dialéctica que es muy semejante a la que Kant muestra en la *Crítica de la Razón Pura* en la cual se demuestra que las contradicciones son naturales a la razón humana. La dialéctica surge, entonces, para superar esas contradicciones mediante una crítica de la lógica que nos lleva a caer en ella.

La faena de la dialéctica tal como Kant la concibe comienza por establecer un criterio para distinguir un concepto objetivamente válido⁹⁹ pues la mente humana tiende a sistematizar sus principios inherentes. Por ello, en un primer momento la razón humana piensa en términos de conceptos categoriales pues solamente así logra unificar las apariencias pero, lógicamente, la unificación de las apariencias en términos conceptuales presupone condiciones para ello. Tales condiciones están fundadas en los conceptos trascendentales que son las condiciones para la sistematización de los conceptos categoriales. Los conceptos categoriales (condicionados por los conceptos trascendentales) son conceptos objetivamente válidos, consecuentemente, los conceptos trascendentales (condiciones de los conceptos categoriales) solamente son subjetivamente válidos. El problema surge cuando confundimos los primeros con los segundos, es decir, “Puesto que la relación entre la condición condicionada por conceptos trascendentales y conceptos categoriales se asemeja a la relación entre la condición condicionada por conceptos

98 “This sceptical doubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cur’d, but must return upon us every moment, however we may chace it away, and sometimes may seem entirely free from it. ’Tis impossible upon any system to defend either our understanding or senses; and we but expose them farther when we endeavour to justify them in that manner. As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always increases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. Carelessness and in-attention alone can afford us any remedy.”

99 Coleman dice: “Objectively valid concepts are *a priori* concepts which are the necessary conditions for the possibility of experience (the categories). Kant distinguishes these concepts from transcendent concepts, *a priori* concepts which are not conditions for possible experience” (Coleman, 1995: 251)

trascendentales y apariencia, los conceptos trascendentales tienen la apariencia ilusoria de conceptos objetivamente válidos” (Coleman, 1995: 252) Se trata de una ilusión que la razón no puede evitar cometer involuntariamente. Sin embargo, la crítica de tales ilusiones nos evita desengaños mayores pues hace manifiesta la contradicción y nos permite distinguir la validez objetiva de los conceptos de la aparente validez subjetiva trascendental. En consecuencia, la dialéctica tal como Kant la plantea no justifica ninguna posición escéptica, por el contrario, esclarece la contradicción lo cual permite, entonces, la toma de decisiones.

Ahora bien, Hume nunca leyó a Kant. Más bien, fue la lectura de Hume la que inspiró a Kant a desarrollar su sistema filosófico. La *Crítica de la Razón Pura* fue consagrada a llevar hasta las últimas consecuencias aquellos problemas que la lectura del *Treatise of Human Nature* despertó en la mente de Kant. Por ello, el sentido de la influencia resulta también sorprendente. Hume habría sido un pensador dialéctico *avant la lettre*: “El esbozo general de la dialéctica de Kant puede ser trazada al interior de la discusión humeana de la contradicción en su recuento sobre la creencia en la existencia exterior.” (Coleman, 1995: 252) Es decir, Hume habría realizado por anticipado una crítica dialéctica de las ilusiones trascendentales aunque ello no hubiera sido su intención declarada.

Veamos cómo.

El primer principio de Hume es que todas las ideas son derivadas de impresiones. Ese es su criterio de validez de las ideas. Una idea tiene origen empírico o no es sino una ilusión. “Hume sostiene que la única legítima y empírica idea sobre la existencia externa que podemos tener es la sucesión de diversas, discontinuas, aunque relacionadas, percepciones que él llama identidad perfecta” (Coleman, 1995: 253) En segundo lugar, se muestra como ciertas ideas ilegítimas de origen empírico son confundidas con otras ideas también empíricas pero ilegítimas. Esto es, la

ilusión de la ‘realidad’ de la continuidad de existencias distintas surge porque es semejante a dos operaciones de la mente. Para Hume sucede que...

Cuando fijamos nuestro pensamiento en un objeto y suponemos que sigue siendo el mismo durante algún tiempo, es evidente que damos por supuesto que el cambio se da sólo en el tiempo, y que en ningún caso nos obliga a producir una nueva imagen o idea del objeto. Las facultades de la mente descansan, en cierto modo, y no realizan más ejercicio que el necesario para continuar la idea que ya poseíamos y que subsiste sin variación ni interrupción.¹⁰⁰ (T 1.4.2.33)

Además...

... una sucesión de objetos relacionados coloca a la mente en esa disposición, y que dicha sucesión es considerada con el mismo progreso suave e ininterrumpido de la imaginación que acompaña a la contemplación del mismo objeto inmutable. La misma naturaleza de la relación consiste en conectar nuestras ideas entre sí, facilitando, cuando una aparece, la transición a su idea correlativa. El paso entre ideas relacionadas, pues, es tan suave y fácil que produce poca alteración de la mente, y parece como si se estuviera siguiendo una misma dirección; y como la continuación de una misma acción es efecto de la contemplación continua del mismo objeto, ésta es la razón de que atribuyamos identidad a toda sucesión de objetos relacionados.¹⁰¹ (T 1.4.2.34)

100 “When we fix our thought on any object, and suppose it to continue the same for some time; ’tis evident we suppose the change to lie only in the time, and never exert ourselves to produce any new image or idea of the object. The faculties of the mind repose themselves in a manner, and take no more exercise, than what is necessary to continue that idea, of which we were formerly possess, and which subsists without variation or interruption.”

101 “that a succession of related objects places the mind in this disposition, and is consider’d with the same smooth and uninterrupted progress of the imagination, as attends the view of the same invariable object. The very nature and essence of relation is to connect our ideas with each other, and upon the appearance of one, to facilitate the transition to its correlative. The passage betwixt related ideas is, therefore, so smooth and easy, that it produces little alteration on the mind, and seems like the continuation of the same action; and as the continuation of the same action is an effect of the continu’d view of the same object, ’tis for this reason we attribute sameness to every succession of related objects.”

Se trata de dos operaciones mentales muy parecidas en la cual se confunde identidad con identidad imperfecta y por ello se atribuye continuidad e invariabilidad a lo que en realidad es variable y discontinuo dado que “El paso entre ideas relacionadas, pues, es tan suave y fácil que produce poca alteración de la mente, y parece como si se estuviera siguiendo una misma dirección”

Finalmente, como tercer y último paso metodológico, Hume sostiene que las contradicciones no son mero resultado de las ilusiones de la mente, ellas son también hijas de los falsos juicios que se hacen sobre esas ilusiones. Para Hume esos falsos juicios son sostenidos “por el vulgo” (*the vulgar*) que cree que: *a*) las percepciones son los únicos objetos de la mente luego (y de manera errónea); *b*) tales percepciones poseen perfecta identidad y una existencia continua y distinta. Por tanto, al aceptar la doctrina de la doble existencia (es decir, el aceptar que las percepciones son entidades mentales causadas por objetos exteriores a ella) recaen en la ilusión que en un principio rechazaban al aceptar que las percepciones son los únicos objetos de la mente. En cambio, según Coleman, Hume pensaría que “Dado que tales relaciones [se refiere a la relación de objetos en cuanto conjunción constante] se observan solo entre objetos perceptibles y jamás entre objetos perceptibles y objetos no perceptibles, no es posible, sobre la base de razonamiento causal, inferir la existencia de objetos específicamente distintos de nuestras percepciones.” (Coleman, 1995: 256) Hume denomina al razonamiento que sustenta tal ilusión «falsa filosofía». Es decir, al razonamiento que atribuye ilusorias propiedades a diferentes existencias basado en la supuesta existencia de entidades extra-mentales imperceptibles en vez de basarse en las percepciones dependientes de la mente en sí.

Los pasos de la «dialéctica» de Hume, entonces, rematan en una crítica de la capacidad de la mente que es una mente que no puede pronunciarse de modo contundente sobre la realidad

externa. Una falsa filosofía, en cambio, tiene fe en el conocimiento de la realidad externa pues cree, ingenuamente, que puede hacerlo mediante la inferencia causal.

Concluir que entonces Hume niega la existencia de la realidad externa sería erróneo. Una vez más, como habíamos presenciado antes, Hume no se abandona a una posición extrema. Más bien, aborda tal cuestión desde una posición mediadora entre la razón dogmática y la razón escéptica. Es el «escepticismo mitigado»¹⁰² que expresa en el siguiente pasaje: “es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos.” (T 1.4.2.1) pues la “Verdadera filosofía es escéptica sobre las ilusiones naturales de la imaginación justamente porque reconoce su propio carácter ilusorio.” (Coleman, 1995: 256)

Este «escepticismo mitigado» de Hume coincide asombrosamente con el pensamiento de Hinkelammert en aquello que éste último señala como la necesidad de la mediación entre la institucionalidad y la vida humana como *condición humana*,¹⁰³ es decir, como una tensión intrínseca a la vida humana en sociedad que no se puede resolver por la instauración de sociedades perfectas a las cuales se subordina todo y por la cuales se abole todo.

102 En los *Essays* Hume aclara su concepción: “There is, indeed, a more *mitigated* scepticism or *academical* philosophy, which may be both durable and useful, and which may, in part, be the result of this Pyrrhonism, or *excessive* scepticism, when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by common sense and reflection.” (E 12-24) Este escepticismo es en cierta manera una respuesta al escepticismo de Descartes. En efecto, en *An Inquiry Concerning Human Understanding* Hume hace una lectura de nuestro filósofo francés con la intención de distinguir su escepticismo del propio que sería, así, un escepticismo más ecuánime: “There is a species of scepticism, *antecedent* to all study and philosophy, which is much inculcated by DesCartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgment. It recommends an universal doubt, not only of all our former opinions and principles, but also of our very faculties; [...] The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject.” (E 12.4) Ello muestra que, por un lado, Hume busca distinguir su pensamiento crítico tanto del escepticismo pirroniano como del escepticismo cartesiano aunque, en este último caso, las semejanzas son mayores que las diferencias según Owens: “Like Descartes, Hume himself is no sceptic but like Descartes, he deploys sceptical reasonings in order to teach us something about belief. The lesson he has to teach us - that belief is not governed by reason - is not Descartes' but his way of addressing the issue, by means of consequent scepticism, is remarkable similar.” (Owens, 2000)

103 Cfr. nota 32

Un nuevo pensamiento en términos de mediaciones debe superar el pensamiento de abolición, propio de las ideologías de sociedades perfectas (comunismo/plan total, capitalismo/mercado total, anarquismo/abolición total de las instituciones, etc.). Se trata de la mediación entre el sistema de instituciones (plan, mercado, empresas, tradición, redes, cooperativas, familia, iglesias, sindicatos...) y las condiciones de vida de la humanidad, la mediación entre la institucionalidad y el reconocimiento mutuo entre los sujetos, y de estos con la naturaleza externa a ellos. (Hinkelammert, 2014: 223)

Hinkelammert reconoce el carácter ilusorio (trascendental) de las instituciones al mismo tiempo que reconoce que no podemos vivir sin instituciones ni organización social (como Hume lo hace en el tercer libro del *Treatise*). Por ello se pregunta sobre cómo podemos vivir con esa tensión:

...el mercado, el Estado, son un producto de la condición humana. Entonces, la pregunta es: ¿cómo relacionarse con estos productos de la sociedad humana que se transforman en monstruos, que destruyen todo, si no se logra canalizarlos, de alguna forma que los ponga a favor de la convivencia y de la vida?” (Fernández; Silnik, 2012: 60)

En los términos de Hume, Hinkelammert está preguntándose por cómo no caer en la «falsa filosofía» que tiene consecuencias prácticas. La respuesta de Hume, según Coleman radica en tener los pies sobre la tierra:

Los verdaderos filósofos se auto-liberan de la oposición psicológica de las creencias naturales mitigando su escepticismo cuando están involucrados en actividades prácticas. Que Hume recomiende falta de atención y descuido no es una confirmación de que él cree que una evaluación racional de dos creencias opuestas es imposible. En su visión es sintomático que a pesar de que las ilusiones son detectables, no son removibles. En la actividad práctica, la

racionalidad es medida por lo que es prácticamente efectivo, no así por su verdad o falsedad.¹⁰⁴

(Coleman, 1995: 256)

La respuesta de Hume, cuando recomienda “falta de atención” y “descuido” tiene ese sentido. Y ello tiene que ver con las intenciones pragmáticas últimas de su filosofía. Hume busca hacer una filosofía para la vida y no tanto un sistema de pensamiento puramente especulativo. Eso significa que los practicantes de la verdadera filosofía continuarán a sentir un apelo psicológico que lentamente los convenza de la necesidad del escepticismo. Sin embargo, podrán mitigar su escepticismo cuando se involucren en actividades prácticas ya que el criterio de verdad, en la dialéctica de Hume, no está en última instancia en la teoría sino en la práctica de la vida misma. En consecuencia, la “racionalidad es medida por aquello que es prácticamente efectivo más que por lo verdadero o falso. [En sentido teórico.]”

Creemos que Hinkelammert estaría de acuerdo con ello. Lo epistémico tiene consecuencias políticas ya que los efectos de las teorías solo pueden verificarse en la práctica. Y la historia nos demuestra que así sucede. Sin embargo, repararía en la última afirmación –“En la actividad práctica, la racionalidad es valorada por lo que es prácticamente efectivo, no así por su verdad o falsedad.”– y se preguntaría: ¿Qué es lo prácticamente efectivo? ¿Cómo mide lo «prácticamente efectivo» verdad y falsedad? Es la pregunta que nos introduce en la dialéctica de la reflexión trascendental que Hinkelammert cree es la forma como Hume hace la inferencia de la mente.

104 “True philosophers free themselves from the psychological opposition between natural beliefs by mitigating their scepticism when engaged in practical activity. Hume’s recommendation of carelessness and inattention is not an indication that he believed a rational assessment of two opposing beliefs is impossible. It is symptomatic of his view that natural illusions, though detectable, are not removable. In practical activity, rationality is measured by what is practically effective rather than by truth or falsity.”

1.3. La reflexión trascendental

El ser humano conoce sus límites pero también conoce, por experiencia, que esos límites pueden ser trascendidos. Lo sabemos porque somos conscientes de que a pesar de nuestra finitud intrínseca (nuestros límites) podemos trascendernos hacia una infinitud que también no es intrínseca. Todo ello es producto de la experiencia que resulta tanto de la consciencia de nuestros límites como de nuestras posibilidades de trascendencia.¹⁰⁵ Es una experiencia que sucede *después* y que nos informa sobre aquello que es posible *antes* de cualquier acción.

Conocemos nuestros límites *a posteriori*, aunque *a posteriori* llegamos a saber, que se trata de límites *a priori*, es decir, objetivamente dados con anterioridad a nuestra experiencia. Se descubren, y ninguna ciencia empírica los puede deducir. (Hinkelammert, 2010: 279)

Existe, con todo un límite total, irrebasable. Es la muerte. Con la muerte todo termina y ello es un hecho objetivo... aunque subjetivamente el ser humano trasciende la muerte lo cual nos lleva al hecho objetivo de que el ser humano trasciende la muerte subjetivamente. La historia está llena de ejemplos al respecto. Comenzando por las grandes espiritualidades que brotaron en el mundo hasta las proyecciones utópicas de las sociedades perfectas del pensamiento occidental. La muerte puede ser trascendida es lo mismo que decir que los límites pueden ser rebasados. Creemos que así puede ser porque hacemos una reflexión trascendental que está fundada en el hecho de que el ser humano es consciente de su mortalidad y por ello quiere afirmar su vida.

Lo anterior significa que la reflexión trascendental tiene implicaciones religiosas. Para

¹⁰⁵ Cuando hablamos de trascender no lo estamos haciendo en el sentido estricto kantiano. Más bien, nos estamos refiriendo a una potencialidad positiva, una infinitud de posibilidades por realizar. El ser humano es consciente de sus límites gracias a su consciencia. Dicha consciencia le permite tener una capacidad proyectiva, esto es, ser capaz de imaginar mundos posibles que le permitan superar, en mayor o menor medida, sus límites.

Hume, en cambio (que durante su vida negó la existencia de Dios) trascender los límites aparece como una posición antropológica y secular lo cual es perfectamente válido y coherente. Esto es, en la Modernidad es posible hacer formulaciones perfectamente seculares aunque se nieguen sus implicaciones trascendentales (el edificio de la ciencia tiene una puerta trasera que da al barrio de la metafísica). Eso sucede, por ejemplo, cuando Hume habla de la contingencia propia de nuestra realidad mundana por la cual es necesaria la justicia y la institución de la propiedad como condición ética para la sobrevivencia de la humanidad. Hume dice:

Y es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por *todo el mundo* que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres.
(T 3.2.2.17)

Hume habla de un mundo sin condición humana, libre de la contingencia y la precaria condición de los hombres. Es un mundo perfecto en el cual abunda todo y todos sienten amor sin barreras por todos y en el cual la justicia, las relaciones de propiedad y por ende las instituciones no tienen razón de ser. En un lenguaje religioso eso sería el Reino de Dios, el Satori, el Jardín del Profeta, etc., pero para Hume es una reflexión que parte de un mundo sin límites y sin Dios para descubrir lo que realmente es posible aquí y ahora: es una inferencia de la mente. En eso consiste la reflexión trascendental. Es una reflexión que confronta una realidad ideal no contingente con lo realidad de nuestro mundo contingente. Lo imposible abre las posibilidades de lo posible, lo trasciende.

Sin embargo, cuando Hume hace la inferencia de la mente descubre un problema. El otro, al acceder al mundo (que es un mundo limitado), puede bloquear mi acceso al mundo y

comprometer la reproducción de mi vida.¹⁰⁶ A Hume eso le preocupa pero no lo paraliza, más bien, cree encontrar una solución en la restricción de la pasión del interés:

Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no esté movida por *esa* pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión. (T 3.2.2.12)

Hume cree que la solución para ello está en el principio de justicia, esto es, la moral (ética para Hinkelammert). Para la sobrevivencia en sociedad son necesarias leyes y prohibiciones. Por tanto, la inferencia de la mente que sería la consciencia de los límites que se derivan de una concepción de lo infinito nos permite derivar también la ética.

106 Lo cual revela que el ser humano es un ser necesitado. En efecto, esa es la naturaleza humana. Necesitada de reproducir su vida no solamente biológica y físicamente más en un sentido amplio de la palabra (histórico-cultural, ético-estético, espiritual). Y en cuando ser necesitado es también sujeto de derechos. Son los derechos sin los cuales no se podría vivir: los derechos humanos. Se trata de otra dimensión de la naturaleza humana que Hume no desarrolla (en realidad la agota en su concepción de la justicia como derecho propietario tal como veremos más adelante) pero que está insinuada en su argumentación cuando trata sobre el principio de simpatía que no es más que el reconocimiento de lo que el otro siente: “[Sympathy] takes us so far out of ourselves, as to give us the same pleasure or uneasiness in the characters of others which are useful or pernicious to society as if they had a tendency to our own advantage or loss.” (T 3.3.1.11) Norman Kemp Smith cree que el principio de simpatía es más central en la esfera moral que la creencia: “The rôle which Hume assigns to sympathy in the moral life is no less central than that which he ascribes to belief in the sphere of understanding”(Smith, 2005: 174)

2. Desde la reflexión trascendental hacia la derivación de la ética

En esta parte de nuestra investigación nos vamos a ocupar de dos cuestiones. La primera se da al comienzo del tercer libro cuando Hume hace una observación que la tradición denomina como el *Is-Ought-passage*, esto es, un párrafo en el cual según algunos Hume llegaría a sostener que la ciencia no puede ni debe pronunciarse sobre la ética mientras que otros, por el contrario, sostienen que Hume estaría mostrando que la ciencia puede y debe pronunciarse sobre la ética.¹⁰⁷ La segunda sucede cuando Hume fundamente la necesidad de las instituciones. Según Hinkelammert, en ese momento Hume también introduce una falacia cuando afirma que el principio de justicia desde el cual se derivan la institucionalidad consiste en las relaciones de propiedad que se aseguran mediante la “regla de la estabilidad de posesión” como la única institución capaz de encauzar eficazmente la naturaleza humana hacia el cumplimiento del bien común de una vez y para siempre. Por tanto, esa falacia forma parte del principio de justicia en el pensamiento de Hume que no es sino la forma como Hume constituye a la ética.¹⁰⁸ En lo que sigue nos ocuparemos de ello.

107 Se trata de un debate que A. C. MacIntyre empezó en 1959 cuando escribió un artículo (Cfr. MacIntyre, A. C. 1959. «Hume on 'Is' and 'Ought'» *The Philosophical Review*, vol. 68. n°. 4. Octubre. p. 451-468 Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/pdf/2182491.pdf>) contra la interpretación hasta entonces prevalente sobre el sentido del *Is-Ought passage*. Dicho sentido correspondía sobre todo a la posición que P. H. Nowell-Smith sostenía en su libro *Ethics* contra los intuicionistas éticos que, según él, no podían resistir el argumento de Hume. Esto es fundar aquello que *debemos* hacer en aquello que *es*. Esta posición fue también asumida por la filosofía analítica aunque de un modo indirecto según Enrique Dussel: “Moore en *Principia Ethica* (1903) se refiere a las cuestiones de la “falacia naturalista” al menos en su “Prefacio” (indirectamente), como introducción al tema (los párrafos 10-14); ante las éticas naturalistas (parágr. 25-34) y ante el hedonismo (parágr. 36-64).” (Dussel, 2001: 90). La respuesta al artículo de A. C. MacIntyre fue variada. Aquí, en cambio, solamente vamos a considerar tanto su artículo como la primera respuesta elaborada por R. F. Atkinson (Cfr. Atkinson, R. F. 1995. «Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre» in Tweyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assessments*. vol. iv. London-New York: Routledge) que contradice su novedosa interpretación.

108 Para los efectos de esta investigación es necesario distinguir entre *moral* y *ética* pues Hinkelammert habla de 'ética' cuando se refiere a Hume que emplea el término 'moral' (*morals*) que emplea el término en un sentido amplio aunque referido al bien público, esto es, en un sentido político. Por 'ética' o ético vamos a entender aquellas condiciones que permiten la reproducción de la vida. Se trata del contenido de la vida, de aquello sin

2.1. La derivación de la ética

2.1.1. Contra el formalismo ético burgués¹⁰⁹

Dar por sentado que no se pueden derivar juicios éticos o morales a partir de juicios de hecho es un lugar común en las ciencias sociales. Existe una especie de tradición de la neutralidad valorativa que habría sido fundamentada por David Hume en el *Is-Ought passage* y que luego habría sido desarrollada por Max Weber¹¹⁰ con su teoría de la acción racional. La posición de Weber es inequívoca al respecto y su crítica por ello debe ser realizada desde otro enfoque. En esta investigación no nos corresponde hacerlo. En cambio, vamos a evaluar aquella interpretación que adjudica a Hume una separación de planos entre la ética y la realidad, lo normativo de lo fáctico desde la interpretación de Hinkelammert cuando afirma que: “A la luz del pensamiento de Hume, la ciencia puede efectuar juicios éticos.” (Hinkelammert, 2003: 230)

lo cual la vida sería imposible (instituciones, satisfacción de las necesidades, reproducción de la naturaleza, solidaridad, etc.) No son valores intrínsecos sino que son las condiciones que hacen posible la vida y a partir de las cuales el valor de las cosas adquiere sentido. Lo 'moral', en cambio, es el aspecto procedimental, formal e intersubjetivo. Son las prácticas al interior de un sistema de reglas. Para Hinkelammert, el discurso de Hume se mueve fundamentalmente al interior del campo ético. Por ello, lo ético corresponde mejor al sentido de moral de Hume. *Cfr.* Tesis 4. Dussel, Enrique. 2000. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta

109 “Marx's denial that there are common interests shared by the whole of society in respect of, for instance, the distribution of property meets Hume on his own ground. (We may note in passing that the change from Hume's characterization of morality in terms of content, with its explicit reference to the facts about society, to the attempt by later writers to characterize morality purely in terms of the form of moral judgments is what Marxists would see as the significant change in philosophical ethics. Since I would agree with Marxists in thinking this change a change for the worse—for reasons which I shall indicate later in the argument—I have been tempted to retitile this paper «Against Bourgeois Formalism in Ethics.»” (MacIntyre, 1959: 459)

110 Nos referimos a la teoría de la acción racional que puede sintetizarse en la siguiente cita: “Por «acción» debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La «acción social», por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo.” Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. p. 5

En ese marco, A. C. MacIntyre sostiene que en algunas ocasiones durante la historia de la filosofía la defensa de una particular interpretación sobre el pensamiento de un filósofo adquiere un rango canónico. Es casi una cuestión de fe repetir el argumento que consagra una visión como la única y la auténtica. Se da una identificación entre el pensamiento de dicho filósofo y dicha posición. Ese es el caso de David Hume de quien se toma su célebre *Is-Ought passage* para sostener que no es posible derivar a partir de afirmaciones de hecho sobre la realidad juicios morales de carácter vinculante. Se habla incluso de la *Hume's law*, de la *Hume's guillotine*.¹¹¹ El párrafo en cuestión es el siguiente:

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es y no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.¹¹² (T 3.1.1.27)

¹¹¹ Cfr. BBC Radio 4. (Publicado el 8 Nov 2014). *The Is/Ought Problem*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=eT7yXG2aJdY>

¹¹² "In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes

Hasta 1959¹¹³ Hume fue representado como el primer pensador moderno en oponerse a encontrar una fundamentación moral desde ‘algo’ no moral. Esto es, Hume sería antes que Kant el primer pensador en sostener la autonomía de la moral.¹¹⁴ Sin embargo, las interpretaciones que partían desde una consideración del pensamiento de Hume como una unidad no se conformaron con esa posición. MacIntyre fue uno de ellos.

En ese marco, representar el pensamiento de Hume en términos estrictamente formales se basa en una engañosa y reductiva recepción de su escepticismo sobre los argumentos inductivos. Es decir, la concepción que Hume tiene sobre la inducción no es meramente formal. Por ello, resultaría extraño que Hume, que a lo largo del *Treatise* trae a colación ejemplos

observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason."

113 Año de la publicación del artículo de MacIntyre.

114 El filósofo R. F. Atkinson critica la posición que MacIntyre desarrolla referente a las verdaderas intenciones de Hume en el célebre *Is-Ought-passage*. Todas ellas parten de la afirmación de que MacIntyre, cuando sostiene la cuestión de la “autonomía de la moral”, lo hace de un modo ambiguo y por ello las conclusiones a las que llega están lejos de ser determinantes. Atkinson cree que la frase, “autonomía de la moral” que MacIntyre emplea es un término problemático. No es explicativo por sí mismo. En primer lugar, MacIntyre suele ser recurrente en aquella posición en la cual se acepta que conclusiones morales no pueden resultar de premisas no morales. Atkinson llama a dicha posición Autonomía 1. Además, esa visión suele ser confundida “con la consideración de que conclusiones *evaluativas* no pueden ser deducidas de premisas [...] no evaluativas” (Atkinson, 1995: 501) Entonces, desde el principio MacIntyre no estaría empleando el término ‘autonomía de la moral’ de manera consistente. Además, la ‘autonomía de la moral’ que MacIntyre estaría rechazando “parece ser la visión de que afirmaciones de hecho son lógicamente irrelevantes [...] para juicios morales.” (Atkinson, 1995: 501) Atkinson denomina a esa posición Autonomía 2. Por tanto, si MacIntyre está interesado en mostrar como Hume no es en efecto un autonomista de la moral tal como lo sostiene la teoría ‘estándar’ debería comenzar por aclarar en qué sentido lo hace. Para Atkinson es claro que MacIntyre lo hace en el sentido 2 pero no es igualmente evidente si lo hace también en el sentido 1. Esta ambigüedad debilita la consistencia del argumento ya que solo “... a la luz de la aparente admisión de MacIntyre de que la interpretación estándar del pasaje “es/debe” es la que Hume está manteniendo como Autonomía 2 –una admisión parcialmente determinada sin duda por su borroso o ambiguo empleo de la frase “autonomía de la moral”– que esos puntos parecen tener alguna fuerza después de todo.” (Atkinson, 1995: 502)

antropológicos, sociológicos y psicológicos, afirmara la irrelevancia del carácter relacional vinculatorio de los hechos sobre los juicios morales. Considérese además que en el espíritu de su época la división disciplinaria entre los campos del saber y sus alcances no tenían la rigidez que hoy tienen llegando en algunos casos a implícitas divisiones ontológicas de la realidad. El siguiente párrafo sobre la concepción de justicia de Hume puede servirnos para ilustrar ello:

Pero, a pesar *de* que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema, considerado en conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar lo bueno de lo nocivo. La propiedad debe ser estable y estar determinada por reglas generales. Aunque en un caso el público sufra las consecuencias, este daño momentáneo se ve ampliamente compensado por la constante prosecución de la regla, y por la paz y el orden que aquélla establece en la sociedad.¹¹⁵ (T 3.2.2.22)

Pregunta MacIntyre, “¿Esta Hume haciendo una observación moral o está afirmando una conexión causal sociológica o está haciendo una observación lógica?” (MacIntyre, 1995: 489) Ni lo uno ni lo otro ya que Hume está haciendo moral, sociología y lógica al mismo tiempo. La consideración del problema de la justicia en función del interés público le exige un enfoque desde la complejidad de la totalidad de la realidad. Por ello, “... la manera lógicamente apropiada de justificar las reglas de la justicia es un apelo al interés público puesto que de hecho el interés público es servido por ellas, luego las reglas están justificadas.” (MacIntyre, 1995: 489) Juicios de hecho pueden justificar reglas de la moral luego el modo de inferir tales juicios no puede

115 “But however single acts of justice may be contrary, either to public or private interest, ’tis certain, that the whole plan or scheme is highly conducive, or indeed absolutely requisite, both to the support of society, and the well-being of every individual. ’Tis impossible to separate the good from the ill. Property must be stable, and must be fix’d by general rules. Tho’ in one instance the public be a sufferer, this momentary ill is amply compensated by the steady prosecution of the rule, and by the peace and order, which it establishes in society.”

agotarse solamente al interior de una lógica formal. El proceso de inferencia o derivación, en cambio, es complejo ya que está referido a una realidad: el bien común de todos los integrantes de la sociedad. Ello requiere una lógica pertinente, compleja y dialéctica.

Teniendo en cuenta lo anterior, Hume en el pasaje indicado procedería derivando un *deber* de un *ser* mediante una noción de consenso de interés: “Es decir, que nosotros debemos hacer algo es afirmar que hay una regla común aceptada y que la existencia de tal regla presupone un consenso de opinión en cuanto a nuestro interés común.” (MacIntyre, 1995: 490) Para Hume, una sociedad tiene reglas morales porque tenemos intereses en común. Arribar a la formulación de esas reglas requiere mucho más que la formalidad lógica.

Por tanto, MacIntyre sostiene que Hume sí deriva un deber de un ser. El modo como Hume lo hace según MacIntyre, nos da ciertas claves para leer el célebre *Is-Ought-passage*. Es decir, Hume nos estaría preguntando sobre cómo podemos inferir¹¹⁶ reglas morales a partir de juicios de hecho y no, como es comúnmente aceptado, cómo podemos estar ciertos de la imposibilidad de hacer implicaciones¹¹⁷ morales a partir de juicios de hecho.

Lo anterior pone en cuestión, entonces, la aproximación puramente formal a la cuestión del *ser* y el *deber ser* que suele ser un lugar común al momento de considerar el pensamiento de Hume. En efecto, una aproximación puramente formal –basada en la creencia de que toda conexión entre moralidad y felicidad debe ser una implicación formal o no serla en absoluto–

116 “en el contexto histórico y de la obra misma de Hume, «deducción (*deduction*)» no puede tener el sentido analítico de «deducción (*entailment*)», sino de «inferencia» -en un sentido muy amplio como «pasaje» de un término a otro.” Cfr: Dussel, Enrique. 2001. «Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista” (¿pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)», in Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer. p.89

117 MacIntyre habla de *entailments*, una palabra en inglés cuya traducción literal al español sería deducción o implicación. Es un concepto que se refiere a lo que en lógica se denomina *consecuencia lógica*. La consecuencia lógica es una relación entre sentencias que a manera de premisas apoyan una sentencia o sentencias como conclusión. Es una relación meramente formal entre dos términos. MacIntyre está cuestionando que dicho pasaje, de un término a otro, pueda ser únicamente realizado mediante una lógica formal.

nos llevaría a la conclusión de que “La conexión entre moralidad y felicidad es hecha para aparecer puramente contingente y accidental” (MacIntyre, 1995: 493). En consecuencia, si alguien hiciese una conexión entre felicidad y moralidad perfectamente factible en términos no formalistas podría ser acusado de estar sosteniendo una falacia naturalista.

Hume entonces no está preocupado por sentar las bases de la autonomía de la moral ni tampoco está empeñado en mostrar la necesidad de las implicaciones lógicas. Su intención radica en mostrar la dificultad de la transición de juicios de hecho hacia juicios éticos. Ese es el sentido del famoso *Is-Ought-passage*:

Él [se refiere a Hume] está sobre todo instándonos a tomar nota sobre el punto clave en el cual hacemos el pasaje desde el “es” para el “deber” y arguyendo que se trata de una transición dificultosa. En la siguiente parte del *Tratado* [se refiere al libro III] él nos muestra cómo ella puede ser hecha; (MacIntyre, 1995: 495)

Más bien, Hume estaría enfrentando la moral de su tiempo en dicho parágrafo que no es lo mismo que decir que juicios morales no pueden ser derivados de juicios de hecho. Por ello escribe: “estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.” (T.3.1.1.27) Según MacIntyre, Hume estaría contra la moral religiosa, el ‘sistema corriente de moralidad’ de su tiempo.¹¹⁸ Y

118 Aquí también Atkinson muestra la contradicción de MacIntyre cuando objeta la posición estándar en dos aspectos: *a)* Que Hume no estaría afirmando que no se puede hacer el “pasaje” del “es” hacia el “debe” —aunque el carácter irónico de dicho pasaje nos haga suponer lo contrario— pero sí que dicho pasaje es dificultoso y que por ello debemos prestar atención al modo cómo lo hacemos; *b)* que Hume no estaría afirmando que un “es” puede implicar un “debe” pues en la época de Hume el término “deducción” significaba lo que hoy entendemos por “inferencia”. Es decir, MacIntyre estaría negando —dada su floja concepción de ‘autonomía de la moral’— la *Autonomía 2* en la objeción *a)* así como estaría negando la *Autonomía 1* en la objeción *b)*. Del mismo modo, es evidente que existen muchos lugares en el *Treatise* en los cuales Hume no escribe irónicamente y, para Atkinson, el *Is-Ought-passage* es uno de ellos. Adicionalmente, resulta poco convincente que una operación lógica de

por ello Hume resalta que la base factual de la moral (la sociedad) tiene implicaciones para la moral misma o, en otras palabras, Hume está devolviendo al ser humano la responsabilidad por su destino en este mundo y en la historia, luego contradice la moral religiosa de su época que delega en una divinidad abstracta que habita en un más allá futuro la última palabra. Sostener ello en términos lógicos, sin agotarlo en tales términos, es el reto que Hume nos lanza y que se propone él mismo responder mediante el desarrollo del principio de justicia que tiene que ver con el interés común. Por tanto, dilucidar el célebre *Is-Ought-passage*, dice MacIntyre, “requiere que su interpretación esté ligada a una interpretación de la filosofía moral de Hume como un todo.” (MacIntyre, 1995: 497)

2.2. La artificialidad de la justicia

2.2.1. Las reglas de la propiedad no son la justicia

La teoría de la justicia del *Treatise* es el núcleo desde el cual Hume piensa la política. No podría ser de otro modo. Pensar la política implica pensar la justicia. Se trata de una antigua e inseparable relación. Hume es consciente de ello. Sabe que es un problema insoslayable aunque para él aparece como una paradoja: una acción justa no siempre es correspondiente con las reglas socialmente aceptadas sobre lo que se considera como justo.

implicación sea algo que el pasaje solamente sugiere pues Hume (según el profesor Flew, un colega de Atkinson) piensa que “las relaciones expresadas por «debe» y «no debe» son «completamente diferentes» de aquellas expresadas por «es» y «no es». Y eso, hasta donde alcanza, sugiere que lo que Hume tiene en mente se trata de algo similar a implicación o deducción (en sentido estricto) más que una inferencia en sentido amplio.” (Atkinson, 1995: 504) Por otro lado, “Reid, un contemporáneo de Hume [...] Está satisfecho con insistir en que los primeros principios de la moral [de Hume] no son deducciones del todo aunque sí axiomas auto-evidentes, verdaderos y pertenecientes a otros campos, y que las verdades morales no auto-evidentes por sí son deducidas de aquellos primeros principios de moral y no de relaciones completamente distintas de ellas.” (Atkinson, 1995: 504)

Desde el comienzo y siendo fiel a su método, Hume no tematiza la justicia como una «virtud natural» *a priori*. Por el contrario, para Hume la justicia es una «virtud¹¹⁹ artificial». La justicia no es inmutable ni tiene su origen en ideas eternas que deben ser acatadas forzosamente. La justicia tiene un origen: es una creación de la sociedad civil. La sociedad civil crea a la justicia y es quien define sus reglas de convivencia. Es decir, para Hume la significación sobre lo que sea la justicia se encuentra en las reglas de la justicia de tal sociedad. En consecuencia, identificando las reglas de la justicia con la justicia misma, Hume revela una tendencia en su pensamiento: intenta esclarecer una teoría de la propiedad o, dicho de otro modo, la teoría de la justicia de Hume busca derivar la moral a partir del esclarecimiento sobre las reglas de la posesión. Hume hace patente esa intención en el siguiente pasaje:

Así, no hay que creer que la relación externa que denominamos *ocupación* o primera posesión constituya de suyo una propiedad sobre el objeto, sino que es solamente causa de esta propiedad. Ahora bien, es evidente que esta relación externa no produce nada en los objetos externos, y que tiene tan sólo una influencia en la mente en razón del sentido del deber que nos infunde para hacer que nos abstengamos de ese objeto o lo restituyamos a su poseedor primero. Es a estas acciones a lo que llamamos propiamente *justicia* y, en consecuencia, es de esta virtud de la que depende la naturaleza de la propiedad, y no al contrario.¹²⁰ (T 3.2.6.3) [Subrayados nuestros]

La relación de propiedad no es una relación natural. Es una relación fundada en la justicia

119 “Hume define la virtud como un rasgo del carácter que provoca un sentimiento de aprobación en el observador. En ese marco, la justicia se le presenta como una virtud peculiar, que, a diferencia de otras virtudes, que Hume llama naturales, se origina en ciertas convenciones y que califica por eso de artificial. Lo característico de las virtudes artificiales, según Hume, es que, a diferencia de las naturales, cuya cualidad moral se despliega en círculos sociales familiares o cercanos, las artificiales despliegan su potencialidad en círculos sociales más amplios.” (González 2008: 98)

120 “Now ’tis evident, this external relation causes nothing in external objects, and has only an influence on the mind, by giving us a sense of duty in abstaining from that object, and in restoring it to the first possessor. These actions are properly what we call *justice*; and consequently ’tis on that virtue that the nature of property depends, and not the virtue on the property. “

como el mismo certifica: “Esta relación no es natural sino moral y fundada en la justicia” (T 3.2.2.11) Es una relación que no radica en los objetos sino en la mente en la cual influye como deber que se siente y obliga a la abstención de lo ajeno. La justicia consiste en eso: es una relación de propiedad. Pues bien, tal concepción es la base desde la cual Hume deriva una conclusión que aparece súbitamente en su discurso:

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia.¹²¹ (T 3.2.2.12)

La justicia es para Hume el cumplimiento de las reglas de posesión por convención. Hume concibe a la propiedad como un concepto normativo, sin duda. Pero no se trata de un concepto meramente formal. Hume dice: “Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas;” (T 3.2.6.11) Es un concepto normativo que se cumple porque los sentimientos obligan o, dicho de otro modo, atribuimos a las reglas o leyes sobre la propiedad un sentido de legitimidad por el cual nos sentimos obligados en su cumplimiento. La propiedad, entonces, no se legitima por sí sola ni es legitimada por un criterio exterior o metafísico, es la sociedad civil quien legitima a la propiedad. Según el filósofo norteamericano Nicholas Capaldi: “La legitimidad y la justificación presuponen un marco autoritario, pero no existe tal marco independiente de la sociedad civil actual.” (Capaldi, 1990: 59) Ello no implica, como es habitual

121 “No one can doubt, that the convention for the distinction of property, and for the stability of possession, is of all circumstances the most necessary to the establishment of human society, and that after the agreement for the fixing and observing of this rule, there remains little or nothing to be done towards settling a perfect harmony and concord.”

en el pensamiento de Hume, reducir su pensamiento a una especie de contractualismo incipiente dada la formalidad del concepto de propiedad. Por el contrario, resulta imposible para Hume comprender las relaciones de propiedad fuera de la historia: "... cualquier explicación adecuada de lo normativo debe ser una explicación conceptual de las dimensiones sociales e históricas de la vida humana, cualquier intento de reducir la dimensión normativa a un análisis descontextualizado del interés personal está condenado al fracaso." (Capaldi, 1990: 62) Por tanto, el cumplimiento de esas reglas asegura la felicidad, la armonía, la concordia final para los seres humanos. Es una especie de solución final que, no obstante, no es tan axiomática como aparenta. Por el contrario, parece que se trata de un error en el razonamiento de Hume, es decir, una falacia. Para L. A. Scaff:

El error de identificar toda la justicia con las reglas que gobiernan la propiedad parece muy obvio: todos aquellos casos en los cuales nuestros deberes morales contravengan requerimientos legales formales deben ser excluidos según Hume, como la mayoría de aquellos casos muy comunes hoy en día en los cuales nuestro sentido de justicia puede ser solamente satisfecho mediante el ejercicio de los derechos humanos. (Scaff, 1995: 210)

La "perfecta armonía y concordia" basada en el respeto de las posesiones individuales no presenta, pues, una solución convincente, a la paradoja de la justicia tal y como se viene arrastrando desde siglos atrás y vista a la luz de los problemas de hoy resulta una propuesta bastante estrecha, muy simplista aunque sea una respuesta que parte de premisas muy bien planteadas por Hume sobre la condición humana. A saber: *a1*, la insaciable necesidad de posesión propia de todo ser humano y *a2*, el hecho de que todas las cosas deseadas son escasas de lo cual se sigue la conclusión de que: *b1*) los seres humanos entienden por experiencia pasada que pueden alcanzar el objeto de su deseo (el interés propio) mediante una convención común

(la regla de la estabilidad de posesión).

Hume comprende que el egoísmo no puede ser erradicado de la naturaleza humana en el común de los mortales. Por eso es mejor aceptarlo. Aceptarlo es saber controlarlo. Y el control consiste en la observancia estricta de las reglas de la justicia que en la práctica no son más que la institucionalización de la posesión.

Vistas así las cosas Hume propondría una institución única para todo tiempo y lugar. Por ello, “Hume tiene éxito en demostrar la necesidad de una convención pero no muestra que *tipo* de convención debiera ser.” (Scaff, 1995: 211) Cada tiempo y lugar requiere sus propias convenciones, entonces Hume debería haber arribado no tanto a la conclusión de que la propiedad es la justicia y que para lograr un estado de paz basta con estabilizar las relaciones de posesión. Más bien, Hume debería haber concluido que si bien las instituciones y la propiedad son necesarias para la sobrevivencia humana lo es, también, la necesidad de pensar criterios de discernimiento sobre el sistema de propiedad más pertinente para cada situación. Pero Hume no lo hace aunque su método (que evita las inducciones y se apoya en la inferencia de la mente) así lo exige. Se trata de un límite del pensamiento de Hume. En palabras de Hinkelammert:

Es la otra cara de la falacia naturalista, que Hume reprocha a otros. Hume se cuida mucho de la ilusión inductivista, que pretende deducir de algunos casos algo válido para todos los casos. Sin embargo, cae en una inducción igualmente ilusionista, al deducir de algo, que vale para todos los casos, la especificidad de un solo caso. (Hinkelammert, 2003: 204)

Para ello es preciso considerar lo siguiente a saber, que para Hume las relaciones de propiedad se fundan en el orden vigente. Puesto que el concepto de propiedad es normativo pero también histórico, cualquier explicación al respecto debe comenzar por el orden vigente.

Solamente así es posible descubrir las ventajas de estar en sociedad pero, también, las grandes desventajas de su transgresión. Nicolas Capaldi piensa al respecto: “Si comenzamos con el status quo, entonces las relaciones de propiedad presentes no pueden ser juzgadas como injustas, excepto si violan las normas inherentes al sistema en curso al que pertenecemos.” (Capaldi, 1990: 66) ¿Significa ello, entonces, que al fin y al cabo Hume sacraliza un estado de cosas? De ningún modo según Capaldi que cree que Hume toma los suficientes recaudos al respecto. En primer lugar, cualquier cambio deberá ser también contractual: “... las relaciones de propiedad actuales pueden modificarse por acuerdo contractual para que esas relaciones se amplíen, contraigan y desarrollen de formas que son demasiado numerosas para que ni siquiera podamos anticiparnos o imaginarlo plenamente.” (Capaldi, 1990: 65) Hume, pues, tiene en mente la ya naciente economía de mercado que puede presenciar en su tiempo y que requiere una distribución pertinente de los bienes, esto es, de la propiedad: “Lo que Hume previó es el crecimiento de una economía de mercado, y una economía de mercado prescribe una distribución previa de bienes. El statu quo proporciona funcionalmente la distribución previa sobre la cual el mercado puede comenzar a operar.” (*Idem.*) En segundo lugar, Hume deja en claro que su propia consideración de todas esas cuestiones está temporalmente limitada. “Las consideraciones de Hume son siempre consideraciones *«histórico-naturales»*. [...] Hume cree que la estructura misma de la mente, las relaciones naturales de la imaginación, es tal que instintivamente hacemos tales generalizaciones y que estas generalizaciones son reforzadas por la conjunción constante.” (Capaldi, 1990: 66) Explicar la realidad, entonces, es hacer explícitas las normas implícitas en las prácticas heredadas. Ni más ni menos. No se trata de sacralizar el pasado para consolidar dogmas: “Hume se negó a elevar un conjunto de circunstancias históricas a un nivel en el que pueda perpetuarse como dogma.” En consecuencia, “Las

tradiciones tienen un pasado que debe ser tomado en serio ya que la historia de las transformaciones pasadas se convierten en una parte integral de lo que es una práctica.” (Capaldi, 1990: 68) Se trata de una transformación desde la tradición que, no obstante, está limitada a una forma mercantil: “Hume prevé la transformación de las relaciones de propiedad actuales en forma de una economía de libre mercado” (Capaldi, 1990: 70) La libertad es concebida como libertad en el mercado y la propiedad como su mediación.

Por ello, según Hinkelammert, Hume llega a una conclusión falaz pero pareciera no darse cuenta de ello. Simplemente la asume y la fortalece con argumentos *ad hoc* que no tienen que ver con situaciones de vida-muerte. Quizás porque supone que habiendo llegado a ese punto no es necesario fundamentar la justicia más allá de las relaciones de posesión. Pero, ¿por qué Hume incurrió en tal falacia? L. A. Scaff, intenta mostrar las condiciones que pudieron haber tenido alguna influencia en la producción de tal error en el pensamiento de Hume. Para ello se pregunta por aquello que Hume pudo haber entendido por las ‘reglas’ de la justicia. Basándose en la distinción que John Searle hace entre reglas constitutivas y reglas regulativas,¹²² propone que Hume emplea una concepción, entonces, más parecida a la de regla constitutiva cuando, por ejemplo, piensa en “leyes que son inseparables de la sociedad política en sí misma que componen los acuerdos socio-políticos, incluso la *práctica* de la justicia.” (Scaff, 1995: 212) Es el caso de los niños cuyo sentido de justicia, todavía poco desarrollado, revela ya un sentimiento de equidad y respeto innato cuando tratan con otros. En ese marco, Hume no se da cuenta de los casos en los cuales las reglas regulativas son las que realmente predominan en la sociedad humana.

122 “Basándose en la distinción kantiana entre “principios regulativos” y “principios constitutivos”, Searle habla de “reglas regulativas” (regulative rules) y de “reglas constitutivas” (“constitutive rules”). Las “reglas regulativas” regulan formas de conducta existentes antecedente o independientemente de dichas reglas. Las “reglas constitutivas” crean o definen nuevas formas de conducta, “constituyen” una actividad cuya existencia es dependiente, desde un punto de vista lógico, de las reglas apropiadas” (Alarcon, 1991: 273)

En este punto encontramos la explicación de Scaff poco convincente. Por el contrario, creemos que la explicación del filósofo James Harris de la universidad de St Andrews, Inglaterra, nos brinda una explicación más acorde con el contexto en el cual Hume escribe su *Treatise*. Según él, que Hume llegue a una concepción muy peculiar de la justicia en la cual se concentra en explicar el sentido de las relaciones de posesión institucionalizadas como propiedad tiene su justificación no tanto en una falla en su razonamiento cuanto en las circunstancias históricas y el clima intelectual de su tiempo desde las cuales Hume escribe. Por ello según Harris “Hume se centra en la propiedad, [...] porque él cree, [...] que la persecución del caso por una teoría del juicio moral basada en la simpatía, y en contra de un sentido moral especial, requiere un relato de los orígenes históricos de la justicia; [...] y que las normas relativas a la propiedad deben haber sido, históricamente hablando, las primeras reglas que han sido desarrolladas por los seres humanos que desean vivir en sociedad unos con otros.” (Harris, 2017: 2) Considérese que Hume escribe en un momento en el cual florece la jurisprudencia natural basada en el método lógico de la geometría como forma de superación del escolasticismo vetusto. En 1625 Grocio publica *De Iure Belli et Pacis*, para hacer manifiesta la necesidad de nuevas ideas sobre la moralidad. En Escocia fueron particularmente célebres los libros de Samuel Pufendorf *De Iure Gentium et Naturae* publicado en 1672 y *Elementa Iuris Naturae et Gentium* de Johann Gottlieb Heineccius publicado en 1737. Fueron libros que Hume conoció. La extensión de la problemática de la justicia de dichas obras, sin embargo, no se limitó de modo alguno a las relaciones de posesión. Por otro lado, Hume no creía en el derecho natural. No existe, para él, un sentimiento natural que nos incline a la justicia lo cual no significa que, como Hobbes, afirme el egoísmo innato. Por el contrario, Hume mantiene un profundo optimismo por la naturaleza humana. Para ello nace la justicia. Es un artificio que sirve para garantizar la

sobrevivencia de la sociedad ya que permite la resolución de los problemas mediante convenios. De ahí que Hume esté preferentemente ocupado en definir la justicia mediante la propiedad. Harris dice: "... La importancia de establecer convenciones que tienen que ver con la propiedad para la posibilidad de la sociedad humana es lo que explica su enfoque en la propiedad y la exclusión de otros aspectos de la justicia como lo concebimos ordinariamente – y como sus precursores en la tradición de la jurisprudencia natural ordinariamente lo conciben" (Harris, 2017: 8) Esto es, Hume limitó su concepción de la justicia al análisis de la propiedad porque considera la utilidad de tal convenio para la sobrevivencia de la sociedad. En *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* Hume afirma ello explícitamente: "Que la utilidad pública es el único origen de la justicia, y que las reflexiones sobre las consecuencias benéficas de esta virtud son el único fundamento de su mérito."¹²³ (M 3.1) Las razones son históricas, dice Harris: "Cuando dice que [Hume] 'la utilidad pública es el único origen de la justicia', seguramente debe estar hablando de un origen histórico, el origen de la justicia en el desarrollo de la sociedad humana, no el origen del concepto de justicia en la experiencia y los sentimientos de cada individuo humano. Cuando se considera la historia de la sociedad humana, sigue siendo plausible pensar que las convenciones relativas a la propiedad han llegado antes que otros elementos de la justicia." (Harris, 2017: 10) La condición para la constitución de la sociedad, esto es para el paso de una sociedad como tal hacia una sociedad propiamente civil son los convenios. Convenios que se forman gradualmente y no de un modo total (como postula Hobbes con su alienación del poder individual en el Soberano). Para Hume, entonces, la institucionalización de las relaciones de propiedad, son el primer paso tal y como la historia lo

123 "That public utility is the *sole* origin of justice, and that reflections on the beneficial consequences of this virtue are the *sole* foundation of its merit."

muestra. Hume está interesado en mostrar como la justicia entendida como relaciones institucionalizadas de posesión son condiciones para la vida y no tanto en mostrar aquello que es justo e injusto. Que sea lo uno o lo otro Hume no lo dice.

Así, en la visión de Hume la sociedad no es tanto un producto de la evolución cuanto un resultado de las inconveniencias que se desean superar. Entre todas ellas la mayor inconveniencia es “el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos” que indebidamente dirigida o dejada en libertad es “directamente destructora de la sociedad” La sociedad, que para Hume no puede ser sino producto de la justicia entendida como derecho propietario garantiza ello pues:

Una vez que los hombres han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacitan totalmente para vivir en sociedad, si esas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para satisfacer esas mismas pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas, con el fin de que el comercio y el mutuo intercambio resulten más seguros y convenientes.¹²⁴ (T 3.2.2.24)

Hume ha dicho su última palabra.

124 “After men have found by experience, that their selfishness and confin’d generosity, acting at their liberty, totally incapacitate them for society; and at the same time have observ’d, that society is necessary to the satisfaction of those very passions, they are naturally induc’d to lay themselves under the restraint of such rules, as may render their commerce more safe and commodious.”

CONCLUSIÓN:
LA CAUSALIDAD Y LA JUSTICIA
COMO
CONDICIÓN DE POSIBILIDAD
DE LA VIDA HUMANA

La presente investigación tuvo como objetivo evaluar la interpretación que Franz Hinkelammert hace sobre la obra mayor de David Hume, *A Treatise of Human Nature* para descubrir si dicha interpretación es válida en torno a dos ejes discursivos: el principio de causalidad y el principio de la justicia. Teniendo esa cuestión presente llegamos a las siguientes conclusiones.

1. Sobre el método según Hinkelammert

- a) El método se basa en el principio de causalidad desde el cual se deriva la posibilidad del entendimiento del mundo objetivo mediante la inferencia de la mente que es, a su turno, condición de posibilidad de toda acción humana que se basa en la costumbre.
- b) Este método permite la derivación de la justicia y con ella de la moral. Se puede decir entonces que Hume sustituye el argumento del origen de la ley de su tiempo por el argumento de la condición de posibilidad de la vida humana para la cual la ley sería un artificio. La justicia, en cuanto artificio es una condición de posibilidad de la vida humana porque permite enfrentar la irracionalidad de las pasiones propia de la naturaleza humana. Por tanto, la justicia constituye a la ética. Para Hume en el centro de esta ética se encuentra la propiedad.
- c) Si nos apegamos a ese método se llega a la siguiente conclusión. Para Hume, dada la “precaria condición de los hombres” sin institucionalización hay caos; por esta razón, solamente a partir del proceso de institucionalización social se puede vivir. Vivir en sociedad es vivir bajo una moral y por ello la institucionalización consiste en la institucionalización de normas o reglas de convivencia.

2. Sobre el principio de causalidad

- a) La interpretación de Hinkelammert se basa en una ‘teoría uniforme de la causación’ que, no obstante, permite descubrir un elemento metodológico dialéctico contenido en la inferencia de la mente de Hume.
- b) La teoría uniforme de la causación que Hinkelammert desarrolla se corresponde con la que David Norton realiza (*Cfr.* Norton, 2000) aunque Norton no la amplía hacia una racionalidad dialéctica.
- c) Sostener que el pensamiento de Hume es dialéctico o tiene componentes dialécticos estructurales es posible según Dorothy Coleman (*Cfr.* Coleman, 1995) que encuentra paralelos entre la argumentación de Hume y Kant. Con todo, no hemos encontrado una posición correspondiente con aquella referida a la inferencia de la mente como una forma de pensar dialéctica.
- d) No hemos podido encontrar ninguna interpretación explícita que respalde el paralelismo metodológico entre el principio de causalidad y el principio de justicia. Esa es una posición que corresponde solamente a Hinkelammert.

3. Sobre el principio de la justicia.

- a) La interpretación hinkelarmiana sostiene que Hume estaría mostrando que la ciencia puede y debe pronunciarse sobre la ética en el *Is-Ought-passage* y que sin el principio de justicia, esto es, sin instituciones la vida en sociedad sería imposible aunque al mismo tiempo que se muestra la necesidad de las instituciones también se introduce una falacia mediante la “regla de la estabilidad de posesión”

b) Decir que Hume sostiene una separación entre juicios éticos o morales y juicios sobre la realidad es debatible. La posición de Alasdair Chalmers MacIntyre (Cfr. MacIntyre, 1995) es que Hume sí deriva un deber (juicio moral) de un ser (juicio de hecho) aunque dicha derivación sea dificultosa. Esa posición ha sido contestada por Ronald F. Atkinson (Cfr. Atkinson, 1995) que muestra ciertas ambigüedades terminológicas en el argumento de de MacIntyre. Hinkelammert, cuya posición es parcialmente correspondiente con la de MacIntyre sostiene que a partir de ello se puede afirmar que Hume está implícitamente diciendo que la ciencia se puede pronunciar sobre la ética.

c) Hume identifica la justicia con las reglas de posesión institucionalizadas, esto es con la propiedad. Según L. A. Scaff (Cfr. Scaff, 1995) la teoría de la justicia de Hume busca derivar la moral a partir del esclarecimiento sobre las reglas de la posesión lo cual entra en conflicto con la concepción actual de los derechos humanos. Es una posición que es correspondiente en parte con la posición de Hinkelammert que además sostiene que Hume incurre en una falacia al deducir de la necesidad de institucionalizar la propiedad un sistema de propiedad específico propio del sistema capitalista.

d) Sin embargo, la interpretación de Scaff y Hinkelammert puede ser matizada. Para James Harris (Cfr. Harris, 2017) a partir de un análisis del contexto en el cual Hume escribió sostiene que la condición para la constitución de la sociedad civil son los convenios. Considerando el desarrollo histórico Hume muestra que la institucionalización de las relaciones de propiedad es el primer paso para ello. En consecuencia, Hume está interesado en mostrar como la justicia es una condición para la vida y no tanto en mostrar aquello que es justo e injusto. Por otro lado, para Nicholas Capaldi (Cfr. Capaldi, 1990) las relaciones de propiedad parten del orden vigente, la tradición y los convenios. Por tanto, las relaciones de propiedad se fundan en la normatividad

y en la historia. Para Hume la justicia no es sino la instauración de las normas implícitas en las practicas heredadas. En consecuencia, la transformación de la sociedad civil es posible si existen relaciones de propiedad bien delimitadas.

4. Limitaciones de nuestra investigación

a) Conforme nuestra investigación fue ganando amplitud comprendimos que una comprensión seria y cabal del pensamiento de Hume solamente podría ser lograda desde una perspectiva total de su obra. En ese sentido, esta investigación es apenas una aproximación parcial e imperfecta a un aspecto de su pensamiento.

5. Posibles profundizaciones futuras

a) Dado que Hinkelammert es un pensador perteneciente a la tradición del materialismo histórico que ha hecho del principio de causalidad de Hume —que es un pensador que pertenece, por el contrario, a la tradición liberal inglesa— uno de los elementos principales de su pensamiento resulta necesario evaluar hasta qué punto el pensamiento de Hume puede ser articulado al materialismo histórico de Hinkelammert sin perder coherencia. La asimilación total o articulación parcial de un pensamiento por otro, incluso entre tradiciones antagónicas, es más común de lo que se piensa¹²⁵ y sus consecuencias son variadas. Llevar a buen término tal faena implica un nivel de objetividad que solo puede ser resultado de estudios prolongados y profundizaciones propias de un doctorado o incluso, una vida dedica a tal estudio.

125 La asimilación de la cosmología helénica por el cristianismo, es un ejemplo de ello. Antes de la asunción del cristianismo como religión oficial del Estado de parte del imperio bizantino la dualidad entre cuerpo y alma no existía como objeto de la teología cristiana pero, por otro lado, la apertura hacia una tematización discursiva y en contacto con diferentes espiritualidades fue también un efecto positivo de dicha asimilación. Cfr. Dussel, Enrique. 1975. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba

b) Como corolario del punto anterior. El estudio de David Hume en lo que respecta al principio de causalidad y el principio de justicia continúan siendo pertinente para el presente. Hume es sin lugar a dudas uno de los fundamentos de la Modernidad al ser el primero en formular explícitamente la necesidad de un principio epistemológico (principio de causalidad) para organizar racionalmente nuestro acceso al mundo real así como un principio de organización política (principio de justicia) basado en la necesidad de la institucionalización de las relaciones sociales. Ambos principios son imperiosos e incluíbles para la sobrevivencia de la humanidad y son, por tanto, principios de las ciencias sociales. Cualquier crítica y superación de los proyectos históricos, los modos de afirmación de la vida, modos de producción, regímenes políticos, éticas, debe tomar en cuenta a Hume en esos aspectos puesto que dada nuestra “precaria condición” es imposible vivir en un mundo que no se rija por el principio de causalidad y justicia. Querer hacerlo de otro modo significaría caer en una ilusión utópica.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de David Hume:

- Hume, David. 1963. *Ensaaios políticos*. São Paulo: Instuição Brasileira de Difusão cultural.
- 1964. *The philosophical works*. Aalen: Scientia Verlag.
- 1980. *Dialogues concerning natural religion*. Indianapolis: Bobbs-Merril Educational Publishing
- 1982. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: Clarendon Press.
- 1988. *Escritos sobre economia*. São Paulo: Nova Cultura.
- 2004. *Ensaaios morais, políticos & literários*. Rio de Janeiro: Liberty Fund
- 2005. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- 2011. *The essential philosophical works*. London: Wordsworth Editions

Obras de Franz Hinkelammert:

- Hinkelammert, Franz J. 1984. *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI
- 1996. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, Costa Rica: DEI
- 2003. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA
- 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Arlekin
- 2010. *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica: Arlekin

- 2014. *Hacia una economía para la vida: preludio a una segunda crítica de la economía política*. La Habana: Editorial Caminos
- Duchrow, Ulrich; Hinkelammert, Franz. 2003. *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José, Costa Rica: DEI

Estudios sobre David Hume

- Anderson, Robert Fendel. 1966. *Hume's first principles*. (s.l.): University of Nebraska Press
- Atkinson, R. F. 1995. «Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre» in Tweyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assesments*. vol. iv. London-New York: Routledge
- Appelbaum, David. 1996. *The vision of Hume*. Broadway-Shaftesbury-ParkRoad: Element
- Ayer, A. J. 1980. *Hume*. Oxford: University Press
- Baier, Annete C. 1991. *A progress of sentiments. Reflections on Hume's 'Treatise'*. Cambridge-London: Harvard University Press
- Banwart, Mary. 1994. *Hume's imagination*. New York: Peter Lang
- Beauchamp T. L. 1995. «Hume's Two Theories of Causation» in Tweyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assesments*. vol. iii. London-New York: Routledge
- Box, M. A. 1990. *The suasive art of David Hume*. Princeton: Princeton University Press
- Bricke, John. 1980. *Hume's philosophy of mind*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Brand, Walter. 1992. *Hume's theory of moral judgment. A study in the unity of 'A treatise of Human Nature'*. (s.l.): Kluyer Academic Publishers
- Bongie, Laurence L. 2000. *David Hume: prophet of the counter-revolution*. Liberty Fund: Indianapolis

- Capaldi, Nicholas. 1990. «Hume's Account of Property» *Reason Papers* n. 15 Alabama: Auburn University. p. 47-73
- 1992. *Hume's place in moral philosophy*. New York: Peter Lang
- Coleman, Dorothy P. 1995. «Hume's "Dialectic"» in Tweyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assesments*. vol. ii. London-New York: Routledge
- Danford, John W. 1990. *David Hume and the problem of reason. Recovering the human sciences*. (s.l.) Wale University
- Dussel, Enrique. 2001. «Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista" (¿pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)», in Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee de Brouwer. p. 87-101
- Fieser, James. 1989. «Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation» *Hume Studies*. vol. xv. p. 93-119. Recuperado de <http://www.humesociety.org/hs/issues/v15n1/feiser/fieser-v15n1.pdf>
- Fodor, Jerry A. 2003. *Hume variations*. New York: Oxford University Press
- Gaskin, J. C. A. 1998. *Hume's philosophy of religion*. London: Macmillan Press
- Garret, Don. 1997. *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. New York: Oxford University Press
- Gonzáles, Ana Marta. 2008. «Justicia como virtud artificial en David Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción». *Pensamiento*. (s.v.). p. 97-127. Recuperado de <http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/4589/4401>
- Gorman, Michael M. 1993. «Hume's Theory of Belief» *Hume Studies*. v. xix, n.º 1, Abril. Recuperado de <http://www.humesociety.org/hs/issues/v19n1/gorman/gorman-v19n1.pdf>

- Harris, James. 2017. *Hume's peculiar definition of justice*. Recuperado de http://www.academia.edu/233302/Humes_peculiar_definition_of_justice.
- Haakonssen, Knud. 1989. *The science of legislator?: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996. *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. New York-Melbourne: Cambridge University Press
- Heinemann, F. H. (ed.) 1940. *David Hume: the man and his science of man: containing some unpublished letters of home*. Paris: Libr. Herman et Cie.
- Jenkins, John J. 1992. *Understanding Hume*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Johnson, Oliver A. 1995. *The mind of David Hume: a companion to book I of a Treatise of Human Nature*. s.l.: University of Illinois Press
- Kruse Vinding. 1990. *Hume's philosophy in his principal work 'A treatise of Human Nature' and his essays*. Bristol: Thoemmes Antiquarian Books
- Kolin, Andrew. 1992. *The ethical foundations of Hume's theory of politics*. New York: Peter Lang
- Kemp Smith, Norman. 2005. *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. London: Palgrave Macmillan
- 1995. «The Naturalism of Hume» in Tweyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assesments*. vol. iii. London-New York: Routledge
- Kydd, Rachael M. 1990. *Reason and conduct in Hume's Treatise*. Bristol: Thoemmes Antiquarian Books
- Letwin, Shirley Robin; Webb, Beatrice. 1965. *The pursuit of certainty: David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill*. Cambridge: University Press.

- Livingston, Donald. 1984. *Hume's philosophy of common life*. Chicago-London: The University of Chicago Press
- 1998. *Philosophical melancholy and delirium. Hume's pathology of philosophy*. Chicago-London: The University of Chicago Press
- Livingston, Donald; Martin, Marie (ed.). 1991. *Hume as philosopher of society, politics and history*. New York: University of Rochester Press
- MacBeth, Murray. 1992. «'Is' and 'Ought' in Context: MacIntyre's Mistake». *Hume Studies*. vol. xviii. N° 1. Abril. p. 41-50. Recuperado de <http://www.humesociety.org/hs/issues/v18n1/macbeth/macbeth-v18n1.pdf>
- MacIntyre, A. C. 1995. «Hume on 'Is' and 'Ought'» in Twyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assesments*. vol. iv. London-New York: Routledge
- MacIntyre, A. C. 1959. «Hume on 'Is' and 'Ought'» *The Philosophical Review*, vol. 68. n°. 4. Octubre. p. 451-468 Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/pdf/2182491.pdf>
- Mackie, J. L. 1980. *Hume's Moral Theory*. New York; London: Routledge
- Mace, C. A. 1931-1932. «Hume's Doctrine of Causality» *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 32. p. 301-328. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/4544209>
- Merril, Kenneth; Shahan, Robert W. 1976. *David Hume. Many-sided genius*. Norman: University of Oklahoma Press
- Mossner, Ernest C. 1990 . *The forgotten Hume (Le Bon David)*. Bristol: Thoemmes Antiquarian Books
- Muller, Jerry Z. (eds.). 1997. *Conservatism: an anthology of social and political thought from David Hume to the present*. Princeton: Princeton University Press.

- Monteiro, João Paulo. 1984. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda
- 2003. *Novos estudos humeanos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda
- Noxon, James. 1973. *Hume's philosophycal development. A study of his methods*. London: Oxford University Press
- Norton, David Fate & Norton, Mary J. (eds.) 2000. *A Treatise of Human Nature*. New York: University Press
- Norton, David Fate. 1982. «David Hume» *Common-sense moralist, sceptical metaphysician*. Princeton: Princeton University Press
- (ed.). 1993. *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: University Press.
- Owen, David. 1999. *Hume's reason*. New York: Oxford University Press
- 2000. «Self-knowledge, externalism and scepticism, II - Scepticisms: Descartes and Hume.» *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74. Recuperado de <http://eprints.whiterose.ac.uk/1211/1/owensdj3.htm>
- Penelhum, Terence. 1992. *David Hume: an introduction to his philosophycal system*. West Lafayette: Purdue University Press
- Pears, David. 1990. *Hume's system. An examination of the first book of his Treatise*. New York: Oxford University Press
- Read, Rupert; Richman, Kenneth (eds.). 2000. *The new Hume debate*. London-New York: Routledge

- Shanks, David R. 1985. «Hume, on the Perception of Causality» *Hume Studies*. Vol 11. p. 94-108. Recuperado de <https://pdfs.semanticscholar.org/896c/195fdc3a4edb402c94e3bb3715c841f02af7.pdf>
- Scaff, L. A. 1995. «Hume on Justice and the Original Contract» in Tweyman, Stanley. *Hume, David. Critical Assesments*. vol. vi. London-New York: Routledge
- Siebert, Donal T. 1990. *The moral animus of David Hume*. Newark-London-Toronto: Associated University Presses-University of Delaware Press
- Strawson, Galen. 2003. *The secret connexion: causation, realism and David Hume*. Oxford: Clarendon Press
- Steward, John B. 1992. *Opinion and reform in Hume's political philosophy*. New Jersey: Princeton University Press
- Steward, M. A; Wright John P. (eds.). 1994. *Hume and Hume's connexions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press
- Strawson, Galen. 1989. *The secret connexion. Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press
- Stroud, Barry. 1977. *Hume*. London-New York: Routledge
- Todd, Willian B. (eds.) 1974. *Hume and the enlightenment*. Edinburgh-Austin: Edinburgh University Press
- Tweyman, Stanley (ed.). 1995. *Hume, David. Critical Assesments*. London-New York: Routledge
- 1996. *Essays on the philosophy of David Hume*. New York: Caravan Books
- Valdimir, John Price. 1992. *The ironic Hume*. Bristol: Thoemmes Press

- Waxman, Wayne. 1994. *Hume's theory of consciousness*. New York-Melbourne: Cambridge University Press
- Wilson, Fred. 1997. *Hume's defence of causal inference*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press Incorporated
- Winters, Barbara. 1979. «Hume on Reason» *Hume Studies*. vol. 4. num 1. p. 20-35.

Estudios sobre Franz Hinkelammert:

- Asselborn, Carlos. 2014. *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano*. Tesis de doctorado en Estudios Sociales de América Latina. Universidad Nacional de Córdoba: Córdoba
- Bautista Segales, Juan José. 2007. *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano: introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grito del sujeto-IPDA
- Fernández Nadal, Estela; Silnik, Gustavo Daniel. 2012. *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires : CICCUS-CLACSO
- 2015. «Las formas profanas de la teología en las sociedades secularizadas. A propósito de la crítica de la razón de Franz Hinkelammert.» *Grupo Pensamiento Crítico*. Recuperado de http://www.pensamientocritico.info/index.php?option=com_content&view=article&id=385&Itemid=385
- Duque, José. 2001. *Itinerarios de la razón crítica*. San José, Costa Rica: DEI
- Vergara, Jorge Estévez. 2016. *Modernidad y utopía. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. s.l.: Diputación Foral de Álava.

Bibliografía general:

- Alarcon, Carlos Cabrera. 1991. «Sobre el concepto y tipología de las reglas constitutivas» *Anuario de Filosofía del Derecho*. vol. viii. p. 273-295. Recuperado de <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:JZG8Fm-9XYwJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142200.pdf+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=pt>
- Bachelard, Gaston. 2013. *A epistemología*. Lisboa: Edições 70
- Bautista Segalés, Rafael. 2014. *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: AGRUCO-Plural Editores
- Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.) 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores- Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar
- Coutinho, João Pereira. 2014. *Conservadorismo*. Alfragide: Publicações Dom Quixote
- Devetak, Richard; Burke, Anthony; George, Jim (eds.) 2012. *An introduction to international relations*. New York: Cambridge University Press
- Dámasio, Antonio. 2000. *O sentimento de si*. (s.l.): Publicações Europa-América
- 2011. *O erro de Descartes*. Lisboa: Círculo de Leitores
- 2012. *Ao encontro de Espinosa*. Lisboa: Círculo de Leitores
- Dussel, Enrique. 2000. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta
- 2007. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta

- Espada João Carlos. 2008. *A tradição anglo-americana da liberdade*. Cascais: Principia Editores
- Garton Ash, Timothy. 2016. *Free Speech. Ten principles for a connected world*. London: Atlantic Books
- Gordon, Scott. 1991. *The history and philosophy of social science*. London-New York: Routledge
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. New York: Oxford University Press
- Heilbroner, Robert L. (ed.) 1987. *The essential Adam Smith*. New York: W.W Norton & Company
- Lander, Edgardo (ed.) 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- Maturana, Humberto; Varela, Francisco. 2003. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento*. Buenos Aires: Lumen.
- Morin, Edgar. 2008. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Edições Piaget
- 2016. *A Via para o futuro da humanidade*. Lisboa: Edições Piaget
- Popper, Karl R. 1983. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Editorial Paidós
- Sousa, Boaventura de. 2002. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento
- Sousa, Boaventura de; Meneses, Maria Paula (eds.) 2009. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina
- Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura. Económica.

Materiales adicionales:

- Alarcon, Carlos Cabrera. 1991. «Sobre el concepto y tipología de las reglas constitutivas» *Anuario de Filosofía del Derecho*. Vol. viii. p. 273-295. Recuperado de <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:JZG8Fm-9XYwJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142200.pdf+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=pt>
- Ballestrin, Luciana. 2013. «América Latina e o giro decolonial» *Revista Brasileira de Ciência Política*. n.º 11. p. 89-117.
- BBC Radio 4. 2014/08/10. *The Is/Ought Problem*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=eT7yXG2aJdY>
- Clifford, S. 2011. «Theory Talk #42: Amitav Acharya on the Relevance of Regions, ASEAN, and Western IR's False Universalisms» *Theory Talks*. Recuperado de <http://www.theorytalks.org/2011/08/theory-talk-42.html>
- Fonseca, Melody; Jerrems, Ari. 2012. «Pensamiento decolonial: ¿una “nueva” apuesta en las Relaciones Internacionales?» *Relaciones Internacionales*. n.º 19. p. 103-121.
- Jung, Tilo. 2016/11/18. *Noam Chomsky: The Alien perspective on humanity - Jung & Nair: Episode 284* [Archivo de video] Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=h0qdbE3Jqo&t=917s>
- Millerman, M. 2015. «Theory Talk #71: John M. Hobson on Eurocentrism, Historical Sociology and the Curious Case of Postcolonialism» *Theory Talks*. Recuperado de <http://www.theory-talks.org/2015/09/theory-talk-71.html>

- Schouten, P. 2009. «Theory Talk #37: Robert Cox on World Orders, Historical Change, and the Purpose of Theory in International Relations». *Theory Talks*. Recuperado de <http://www.theorytalks.org/2010/03/theory-talk-37.html>